# افلاطون

کارل بورمان
محمد حسن لطفی

فلسفه را باید با افلاطون آغاز کرد، زیرا که به‌قول کارل یاسپرس فیلسوف آلمانی «افلاطون بنیانگذار آن چیزی است که برای نخستین‌بار از زمان او فلسفه به‌معنی راستین کلمه نامیده شده»، و سخن وایتهد فیلسوف انگلیسی که گفته است هر فلسفه‌ای که پس از افلاطون پیدا شده حاشیه‌ای است بر فلسفهٔ افلاطون، سخن بامعنایی است. شیرینی و شادابی و افسون «گفت‌وگو»های او حتی خوانندهٔ مبتدی را چنان مجذوب می‌کند که رساله‌ای را که خواندن آغاز کرده است تا پایان نبرد از دست نمی‌کند. از این‌رو از هنگامی که متفکران باخترزمینی افلاطون را دوباره «کشف» کرده‌اند، یعنی از تقریباً دویست سال پیش، پژوهندگان فلسفه هر روز کتابی تازه به‌منظور روشن‌ساختن نکته‌ای از نکات فلسفهٔ او به‌مشتاقان فلسفه عرضه می‌کنند؛ و کتابی که ترجمه‌اش اینک در دست خواننده است یکی از کوتاهترین نوشته‌هایی است که با این قصد تصنیف شده. نویسندهٔ کتاب بورمان، استاد فلسفه در دانشگاه کُلن آلمان است و هم‌اکنون این کتاب را در آنجا تدریس می‌کند. نویسنده کوشیده است خواننده را با سه موضوع از موضوعات اصلی فلسفهٔ افلاطون، یعنی ایده و نظریهٔ روح و نظریهٔ فضیلت، آشنا سازد.

● بنیانگذاران فرهنگ امروز ●

۷۰۰ تومان

# افلاطون

## کارل بورمان

محمدحسن لطفی

نشانی: خیابان خرمشهر (آپادانا) ــ خیابان نوبخت ــ کوچه دوازدهم ــ شمارهٔ ۱۴
تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

● **افلاطون**
● نویسنده: کارل بورمان
● مترجم: محمدحسن لطفی
● طراح روی جلد: علی خورشیدپور
● حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیدکاظمی)
● نوبت چاپ: اوّل، ۱۳۷۵
● چاپ: قیام
● تعداد: ۳۳۰۰ جلد
● این کتاب با استفاده از کاغذ حمایتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به‌چاپ رسید.
● **همهٔ حقوق محفوظ است.**

این اثر ترجمه‌ای است از:
*PLATON*
Karl Bormann
Verlag Karl Alber, 1987.

# فهرست


□ یادداشت مترجم ۵

۱. زندگی افلاطون ۹
۲. نوشته‌های افلاطون ۱۶
۳. فلسفهٔ افلاطون ۲۲
۴. تعریف فلسفه ۴۸
۵. نظریهٔ ایده ۵۷
۶ مرگناپذیری روح ۱۱۷
۷. روح چیست و چگونه است؟ ۱۶۶
۸. نظریهٔ سیاسی افلاطون ۱۷۶

□ نمایه ۲۰۹

# یادداشت مترجم

افلاطون بزرگترین فیلسوفان و یکی از بزرگترین شاعران و نویسندگان جهان است. شیرینی و شادابی و افسون «گفت‌وگو»های او حتی خوانندهٔ مبتدی را چنان مجذوب می‌کند که رساله‌ای را که خواندن آغاز کرده است تا به‌پایان نبرد از دست نمی‌نهد؛ ولی راه‌بردن به‌غور اندیشه‌های افلاطون از طریق مطالعهٔ سادهٔ رساله‌های او امکان‌پذیر نیست. از این‌رو از هنگامی که متفکران باختر زمینی افلاطون را دوباره «کشف» کرده‌اند، یعنی از تقریباً دویست سال پیش، پژوهندگان فلسفه هر روز کتابی تازه به‌منظور روشن‌ساختن نکته‌ای از نکات فلسفهٔ او به‌مشتاقان فلسفه عرضه می‌کنند؛ و کتابی که ترجمه‌اش اینک در دست خواننده است یکی از کوتاهترین نوشته‌هایی است که با این قصد تصنیف شده. نویسندهٔ کتاب، کارل بورمان[1]، استاد فلسفه در دانشگاه کُلن آلمان است و هم‌اکنون این کتاب را در آنجا تدریس می‌کند. کتابی است ساده و آسان و نویسنده کوشیده است خواننده را با سه موضوع از موضوعات اصلی فلسفهٔ افلاطون، یعنی نظریهٔ ایده و نظریهٔ روح و نظریهٔ فضیلت، آشنا سازد.

فلسفه را باید با افلاطون آغاز کرد، زیرا که به‌قول کارل یاسپرس فیلسوف آلمانی «افلاطون بنیانگذار آن‌چیزی است که برای نخستین‌بار از زمان او فلسفه به‌معنی راستین کلمه نامیده شد»، و سخن وایتهد فیلسوف انگلیسی که گفته است هر فلسفه‌ای که پس از افلاطون پیدا شده حاشیه‌ای است بر فلسفهٔ افلاطون، سخن بامعنایی است.

---

1. Karl Bormann

من این کتاب کوچک را با این امید ترجمه کرده‌ام که سبب شود خوانندگان جوان تا اندازه‌ای با فلسفه آشنا شوند، و ببینند که فلسفه تنها درآویختن با عبارات مغلق و اصطلاحات غامض نیست؛ از فلسفه نهراسند و شاید با گذشت زمان با فلسفه انس گیرند و بکوشند تا فلسفه را در محیط ما رواج بخشند؛ زیرا اعتقاد راسخ دارم که برای تربیت‌شدن و تربیت کردن وسیله‌ای جز فلسفه وجود ندارد.

**محمدحسن لطفی تبریزی**

غنا و گوناگونی اندیشه‌هایی را که در نوشته‌های افلاطون نهفته‌اند در رساله‌ای بدین کوتاهی حتی اشاره‌وار نمی‌توان به‌خواننده ابلاغ کرد. این رساله برای مبتدیان نوشته شده است و برای این‌که این‌گونه خوانندگان با موضوعات اصلی فلسفهٔ افلاطون آشنا شوند، تنها نظریهٔ ایده و نظریهٔ روح و نظریهٔ فضیلت را به‌اختصار تمام بازنموده‌ایم. ولی آگاهیم که نوشتهٔ ما ممکن است این احساس را به‌خواننده ببخشد که فلسفهٔ افلاطون منحصر به‌همین موضوعات است و دستگاهی بسته است؛ در حالی که واقع امر نه این است و نه آن.

# ۱

# زندگی افلاطون

افلاطون در نوشته‌های خویش بندرت دربارهٔ خود سخن گفته است. در **آپولوژی** (خطابهٔ دفاعی سقراط) می‌خوانیم که او پسر آریستون[۱] و برادر آدئیمانتوس[۲] است[۳]، و در اثنای محاکمه سقراط را بر آن می‌دارد که جریمه‌ای به‌مبلغ سه مینه[۴] برای خود پیشنهاد کند[۵]؛ و ضمانت پرداخت آن‌را نیز خود او به‌عهده می‌گیرد. مکالمهٔ **فایدون** نیز حاکی از این است که روز مرگ سقراط، افلاطون بیمار بود و در زندان سقراط حضور نداشت[۶]. از میان نامه‌های منسوب به‌افلاطون، آنها که اصالتشان محرز است فقط دربارهٔ سفرهای او به‌سیسیل و اقامتش در دربار شاه سیراکوس خبرهایی به‌ما می‌دهند[۷]. از این‌رو ما اطلاعات خود را دربارهٔ زندگی افلاطون مدیون نوشته‌های شرح حال‌نویسان دورهٔ باستان هستیم. مهمترین این نوشته‌ها عبارتند از: **افلاطون و آراءِ او** به‌قلم آپولیوس[۸] (قرن دوم

---

1. Ariston
2. Adeimantos

۳. آپولوژی ۳۴.

۴. mine واحد پول یونانی. (مترجم)

۵. در محاکم جزایی یونان اگر متهم با میزان مجازاتی که مدعی پیشنهاد می‌کرد موافق نبود حق داشت مجازاتی دیگر برای خود پیشنهاد کند. (مترجم)

۶. فایدون ۵۹.

۷. رک. مخصوصاً نامهٔ شمارهٔ هفت. (مترجم)

8. Apuleius

میلادی)، زندگی و آراءِ فیلسوفان بزرگ نوشتهٔ دیوگنس لائرتیوس[۹] (اواخر قرن دوم میلادی)، زندگی افلاطون اثر اولومپیودوروس[۱۰] (قرن ششم میلادی). شرح کامل زندگی افلاطون را در تاریخ فلسفه نوشتهٔ اوبروگ-پرشتر[۱۱]، جلد اول، و مقالهٔ افلاطون به‌قلم هـ. لایزگانگ[۱۲] در «دایرةالمعارف علوم کلاسیک دورهٔ باستان»، جلد چهلم، که در قرن نوزدهم زیر نظر اگوست پائولی[۱۳] منتشر شده است، می‌توان یافت.

آنچه از اشارات نادر خود افلاطون و نوشته‌های زندگینامه‌نویسان می‌آموزیم، از این قرار است: افلاطون میان ماه مارس و نیمه ماه جولای سال ۴۲۷ قبل از میلاد در شهر آتن یا به گفتهٔ بعضی در بندر اگینا به‌جهان آمده و در نخستین سال صدوهشتمین المپیاد (۷ــ۳۴۸ ق‌م.) در هشتادویک‌سالگی، به گفته هرمیپوس[۱۴] (در نوشتهٔ دیوگنس لائرتیوس) در اثنای یک جشن عروسی، و به‌قول سیسرون **در حال نوشتن** درگذشته است. عبارت سیسرون (در کتاب با عنوان *Cato*) در این‌باره چنین است: «افلاطون... در هشتادویک‌سالگی در حال نوشتن درگذشت.» خانواده‌اش از خانواده‌های قدیم و توانگر آتن بوده، پدرش آریستون نام داشته است مادرش پریکتیونه[۱۵] و برادرانش که از مکالمات **جمهوری** و **پارمنیدس** می‌شناسیمشان، گلاوکن[۱۶] و آدئیمانتوس[۱۷]. خواهرش پوتونه[۱۸] مادر اسپوسیپ[۱۹] است که پس از درگذشت افلاطون ادارهٔ آکادمی را به‌عهده گرفت. دو تن از مردان سیاسی آتن، کریتیاس[۲۰] و خارمیدس[۲۱]،

9. Diogenes Laertius
10. Olympiodoros
11. Ueberweg-Praechter
۱۲. H. Leisegang فیلسوف آلمانی متولد ۱۸۹۰. (مترجم)
13. August Paoli
14. Hermippos
15. Periktione
16. Glaukon
۱۷. در آغاز مکالمهٔ پارمنیدس می‌خوانیم که افلاطون برادری ناتنی (امی) هم بنام آنتیفون داشته است. (مترجم)
18. Potone
19. Speusippos
20. Kritias
21. Charmides

خویشان افلاطون بودند. این خبر، که افلاطون در جوانی به‌نقاشی و شاعری پرداخته و از کراتیلوس[۲۲] ــ از پیروان هراکلیت ــ فلسفه آموخته است، به‌علت فقدان مدارک کافی قابل تحقیق نیست. چنین می‌نماید که او در سال ۴۰۷ وارد حلقهٔ سقراطی شده و پس از مرگ استاد در سال ۳۹۹ به‌همراه دیگر شاگردان سقراط به‌نزد اوکلیدس[۲۳] (اقلیدس) در شهر مگارا رفته، و چندی پس از آن، از آتن به‌مصر و کورون سفر کرده باشد. اخبار مربوط به‌این سفرها چندان قابل اعتماد نیستند. ولی دربارهٔ سفرهای افلاطون به‌سیسیل و ایتالیای جنوبی تردید وجود ندارد.

علت سفر نخستین او را به‌سیسیل به‌تحقیق نمی‌توان معین کرد[۲۴]. نویسندگان شرح حالش، حتی در دورهٔ باستان، گفته‌اند که غرض افلاطون از این سفر دیدن ایتالیا و مخصوصاً کوه آتشفشان اتنا بوده، یا می‌خواسته است در ایتالیای جنوبی متفکران فیثاغوری را ملاقات کند، یا بر آن بوده است که با دیونوسیوس اول، شاه سیراکوس، رابطهٔ سیاسی برقرار سازد. کم‌وبیش همهٔ این نویسندگان چون نتوانسته‌اند علت واقعی را دریابند در مقام علت‌تراشی برآمده‌اند. یگانه سخنی که با قاطعیت می‌توان گفت این است که افلاطون در این سفر به‌سختی تحت تأثیر فیثاغوریان قرار گرفته است. اقامتش در دربار سیراکوس به‌نزاع میان او و دیونوسیوس اول انجامید، ولی سبب برقراری دوستی عمیقی میان او و دیون[۲۵] برادرزن شاه گردید. دیونوسیوس افلاطون را به کشتی نشاند و روانه کرد، کشتی او را به‌بندر اگینا برد، در آنجا دستگیرش کردند و در میدان برده‌فروشان در معرض فروشش نهادند[۲۶] و مردی از اهالی کورون به‌نام آنیکریس[۲۷] او را

22. Kratylos
23. Eukleides

۲۴. ویلاموویتس مولندورف در کتاب خود با عنوان افلاطون (جلد اول، صفحه ۲۴۰) می‌نویسد این سفر در سال ۳۹۰ــ۳۸۸ روی داده است.

25. Dion

۲۶. در آن زمان آتن با اگینا در حال جنگ بود و از این‌رو هر آتنی را که پایش به‌اگینا می‌رسید می‌کشتند یا به‌بردگی می‌فروختند. (مترجم)

27. Annikeris

خرید و آزاد کرد[۲۸].

در سال ۳۶۷ (ق‌م.) دیونوسیوس دوم به‌جای پدر نشست و دیون را در ادارهٔ امور کشور دخیل ساخت. دیون کوشید وضع دولت را اصلاح کند و دیونوسیوس را بر آن داشت که از افلاطون به‌عنوان مشاور فیلسوف دعوت به‌عمل آورد. افلاطون دعوت را پذیرفت زیرا که امیدوار بود آرمان سیاسی خود را در سیراکوس تحقق بخشد[۲۹] و در سال ۳۶۶ پای در راه سفر نهاد. ولی چیزی نگذشت که میان افلاطون و دیگر مشاوران شاه اختلاف پدید آمد و اینان شاه را نسبت به‌دیون بدگمان ساختند. دیون تبعید شد و افلاطون مجبور گردید به‌عنوان مهمان و در عین حال اسیر شاه در قصر سلطنتی بماند تا اینکه در سال ۳۶۵ اجازهٔ بازگشت یافت و دیونوسیوس وعده داد که پس از پایان جنگی که در همان سال میان سیراکوس و لوکانیا[۳۰] آغاز شده بود افلاطون را دوباره به‌نزد خود بخواند. در سال ۳۶۰ ـ ۳۶۱ دیونوسیوس به‌تکرار از افلاطون خواهش کرد که بار دیگر به‌سیراکوس بیاید و آشتی با دیون را که در آن زمان در آتن بسر می‌برد مشروط به‌آمدن افلاطون ساخت و در نتیجه افلاطون برای سومین‌بار راه سفر در پیش گرفت. ولی این‌بار نیز رفتار شاه با دیون مایهٔ رنجش افلاطون شد و افلاطون به‌سیراکوس پشت کرد و به‌آتن بازگشت و تا هنگام مرگ در آن شهر بسر برد.

نکتهٔ شایان توجه اینجاست که شرح حالهایی را که در دورهٔ باستان از افلاطون نوشته‌اند به‌دو گروه می‌توان تقسیم کرد: در آثار آپولیوس و دیوگنس لائرتیوس و اولیمپیودور، افلاطون انسانی الهی و فیلسوفی مجذوب خداست و در شرح حالهای گروه دوم که نوشتهٔ آتنایوس[۳۱] (آغاز قرن سوم میلادی) مهمترین آنها و به‌منابع قدیمتر متکی است سخن از

۲۸. رک. دیوگنس لائرتیوس.　　۲۹. رک. نامهٔ شمارهٔ هفت افلاطون.

۳۰. Lukania شهری در دورهٔ باستان در ایتالیای جنوبی. (مترجم)

31. Athenaios

غرور و سودپرستی و حسودی افلاطون در میان است، و به‌ادعای نویسندگان این شرح حالها آن صفات سبب شده‌اند افلاطون تصویری مُعوج از سقراط و سوفسطاییان بزرگ بدست دهد. در این نوشته‌ها افلاطون همچون خدمتگزار شاهان مستبد تصویر شده است.

داوریهای گوناگون دربارهٔ فلسفهٔ افلاطون ــ نه سیرت شخصی او ــ تا به‌امروز ادامه یافته‌اند. نیچه در نوشتهٔ خود با عنوان **غروب بتها**، یا: **چگونه می‌توان با پُتک تفکر فلسفی کرد**[۳۲] دربارهٔ افلاطون می‌گوید: «او در نظر من به‌اندازه‌ای واعظ اخلاق و مسیحی‌مآب است ــ و می‌دانیم که مفهوم **نیک** به‌عقیدهٔ او برترین مفاهیم است ــ که میل دارم دربارهٔ پدیدار افلاطون عبارت خشن **نیرنگبازی برتر** را... بر همهٔ عبارات دیگر ترجیح دهم. درس‌آموختن این آتنی از مصریان برای آدمیان بسیار گران تمام شده است... بدبختی بزرگ دنیای مسیحیت آن **ایده‌آل** گیرا و دومعنایی افلاطون است که سبب شد طبایع شریف دورهٔ باستان دربارهٔ خود دچار سوءِ فهم شوند و پای در راهی بنهند که به **صلیب** انجامید.» برای مارکسیست‌ـلنینیستها که تاریخ تفکر را از پشت عینک خاص خود می‌نگرند، نظریهٔ ایدهٔ افلاطون ایده‌آلیسم عینی است که بر اثر شکوفایی علم، به‌همراه تمامیِ به‌اصطلاح فلسفهٔ ایده‌آلیستیِ زاییدهٔ جداسازی کار علمی از کار بدنی و وجود طبقات مختلف در جامعه و مالکیت شخصی و استثمار انسان به‌دست انسان ــ «شکوفهٔ بی‌باری که از درخت زندهٔ... دانش انسانی سر زده است» ــ از پای درآمده و بطلانش ثابت شده است[۳۳]. ناسیونال سوسیالیستهای آلمان فرمانروای فیلسوف و نظریهٔ سیاسی افلاطون را خویشاوند آرمان خود قلمداد کردند[۳۴]. تاریخنویسان و

۳۲. مقصود این است که چگونه می‌توان از طریق تفکر فلسفی بتشکنی کرد، یا: فلسفهٔ من پتکی است برای بتشکنی.
۳۳. رک. صفحه ۲۲ و ۲۴ **اصول فلسفهٔ مارکسیستی‌ـلنینیستی** که به‌قلم گروهی از نویسندگان در سال ۱۹۷۱ در فرانکفورت انتشار یافته است.
۳۴. رک. مثلاً **افلاطون، پاسدار زندگی**، نوشتهٔ هـ. ف. ک. گونتر، مونیخ ۱۹۳۶.

جامعه‌شناسان، از توینبی[۳۵] تا پوپر[۳۶]، شاه فیلسوف را **مدبر نیرنگباز و نشانهٔ حقارت انسانی** تلقی می‌کنند[۳۷].

داوری مارتین هایدگر دربارهٔ افلاطون از نوعی دیگر است. این فیلسوف در کتاب خود با عنوان **نظریهٔ افلاطون دربارهٔ حقیقت**[۳۸] می‌گوید: «تفکر افلاطون تابع تحول ماهیت حقیقت است؛ تاریخ این تحول، تاریخ فلسفهٔ مابعدالطبیعی شده است که تحقق بلاشرطش در فلسفهٔ نیچه آغاز می‌شود. از این‌رو فلسفهٔ افلاطون... چیزی متعلق به گذشته نیست بلکه **زمان حال** تاریخی است ولی نه به‌عنوان **تأثیر** تاریخی یا تقلید دورهٔ باستان یا حفظ سنت. آن تحول ماهیت حقیقت، به‌عنوان واقعیت بنیادی حاکم بر همه چیز تاریخ جهان که در حال ورود به‌جدیدترین دورهٔ جدیدش است، حضور دارد.[۳۹]»

افلاطون در جوار پرستشگاه هروس هکادموس[۴۰] یا آکادموس[۴۱] واقع در شمالِ غربِ آتن قطعه‌زمینی خرید و وقف مدرسه کرد. مدرسه از

---

35. Toynbee 36. Popper

۳۷. رک. کارل پوپر، **جامعهٔ باز و دشمنان آن**، جلد اول، انتشارات خوارزمی، تهران. این کتاب را آقای عزت‌الله فولادوند به‌فارسی ترجمه کرده است. (مترجم)

۳۸. چاپ دوم، برن ۱۹۵۴، صفحهٔ ۵۰.

۳۹. هایدگر معتقد است که معنی حقیقت در طول تاریخ متحول می‌شود: پیش از افلاطون، در دورهٔ فیلسوفان پیش از سقراط، حقیقت به‌معنی ظهور وجود است، به‌معنی روشنی و آشکاری وجود (Offenbarheit)؛ و فلسفه، شناسایی وجود است؛ و در فلسفهٔ افلاطون و پس از افلاطون حقیقت به‌معنی درستی (Richtigkeit) است. در این مرحله فکر **به‌وجود** (Sein) نظر ندارد بلکه همهٔ توجهش **معطوف موجود** (das Seiende) است چنانکه افلاطون موجود (موجود معقول، موجود حقیقی، موجود ایده‌آل) را اصل و حقیقت می‌داند و همهٔ اشیا دیگر را اشباح و سایه‌های حقیقت (و هایدگر این حالت را **فراموش‌شدگی وجود** Seinsvergessenheit می‌نامد) حال آنکه **وجود** اصل و روشنایی است و موجود شیءِ مریی در روشنایی. به‌عقیدهٔ هایدگر **فراموش‌شدگی وجود** که با فلسفهٔ افلاطون آغاز شده است بطور دائم پیش می‌رود تا در فلسفهٔ نیچه **صیرورت** (das Werden) به‌مرتبهٔ حقیقت به‌معنی حقیقی برکشیده می‌شود. به‌همین مناسبت هایدگر فلسفهٔ نیچه را **فلسفهٔ افلاطونی معکوس** (umgekehrte Platonismus) می‌نامد. مخالفان هایدگر و مدافعان افلاطون می‌گویند هایدگر اندیشهٔ افلاطونی را نفهمیده است زیرا مخصوصاً **مکالمهٔ سوفیست** افلاطون (۲۳۵ بیعد) نشان می‌دهد که اصل در نظر افلاطون وجود است نه موجود. اینان معتقدند که هایدگر مکالمهٔ سوفیست را اصلاً نخوانده یا به‌دقت نخوانده است. (مترجم)

40. Heros Hekademos 41. Akademos

لحاظ حقوقی اتحادیه‌ای دینی برای بزرگداشت خدایان دانش و هنر (موزها) بود و مسؤولیت مدرسه را در برابر مقامات دولتی نخست خود افلاطون به‌عهده داشت. دربارهٔ سازمان مدرسه اطلاع ما سخت ناچیز است ولی چنین می‌نماید که در آنجا درسها و بحثهایی دربارهٔ نظریات فلسفی انجام می‌گرفته که زمینهٔ آثار نوشتهٔ افلاطون را تشکیل می‌داده است. آکادمی تا نخستین قرن قبل از میلاد (سال ۸۷ ق‌م. و ویرانی آتن در اثنای نخستین حملهٔ میتریدادس[۴۲]) مرکز فلسفهٔ افلاطونی بود. از آن‌پس اصحاب مدرسه فلسفهٔ افلاطون را دگرگون ساختند و گاه به گاه نظریات فلسفی تازه‌ای باب روز می‌شد تا اینکه در قرن پنجم میلادی در جریان بحث و جدل با مسیحیت آکادمی بار دیگر اهمیتی تازه یافت و در عین حال متفکران افلاطونی در بیرون از آکادمی نیز اثر می‌بخشیدند. در سال ۵۲۹ میلادی ژوستینیان امپراطور روم آکادمی را بست.

۴۲. Mithridades شاه پونتوس. (مترجم)

# ۲

## نوشته‌های افلاطون

مکـالمات دربـارهٔ عـدالت، دربـارهٔ فـضیلت، دمـودوکس[1]، سـیزیفوس[2]، اریکسیاس[3]، آکسیوخوس[4] و علاوه بر اینها، تعریفها که نخستین‌بار در دورهٔ امپراطوری روم نامش به‌میان آمده است، در دورهٔ باستان نیز منحول تلقی شده‌اند. نوشته‌هایی که با نام افلاطون پیوند دارند عبارتند از: آپولوژی (خطابهٔ دفاعی سقراط)، سی‌وچهار مکالمه، سیزده نامه و چند قطعه شعر. بدین‌سان همهٔ نوشته‌هایی که به‌دست افلاطون انتشار یافته‌اند، به‌ما رسیده‌اند و حتی چند نوشته علاوه بر آنها. دربارهٔ شعرها لازم نیست سخنی بگوییم چون برای فلسفهٔ افلاطون اهمیتی ندارند. نامه‌ها برای دریافتن فلسفهٔ افلاطون خالی از فایده نیستند و برای آشنایی با زندگی او حائز اهمیت خارق‌العاده‌اند. در اینکه بیشتر نامه‌ها منحولند تردید نیست و در اصالت بقیه، و حتی نامهٔ شماره هفت، اختلاف نظر وجود دارد. با این‌همه نامه‌ها اطلاعاتی دربارهٔ زندگی فیلسوف به‌ما می‌دهند. نامهٔ شمارهٔ هفت که بیشتر پژوهندگان در اصالتش تردید ندارند حاوی شرحی مبسوط درخصوص سرگذشت افلاطون در سیراکوس و عقاید فلسفی اوست.

---

1. *Demodokos*
2. *Sisyphos*
3. *Eryxias*
4. *Axiochos*

از سی‌وچهار مکالمه، بیشترشان نوشته‌های خود افلاطونند و چندتایی آثار شاگردان افلاطون و حتی سقراطیان بیرون از حوزهٔ آکادمی؛ بعضی از مکالمات طرحهایی ناقصند یا نوشته‌هایی که شاگردان افلاطون تنقیح و تکمیل کرده‌اند، یا مجعولاتی از دورهٔ یونانی‌مآبی[5]. پژوهشگران دربارهٔ مکالمات آلکیبیادس اول و آلکیبیادس دوم، رقیبان (یا عاشقان)، هیپیاس کوچک و هیپیاس بزرگ، تئاگس[6]، کله‌ایتوفون[7]، مینوس[8]، هیپارخوس[9]، ایون[10]، منکسنوس[11]، و تتمهٔ قوانین تردید فراوان دارند. از میان این مکالمات بی‌گمان آلکیبیادس دوم، رقیبان، تئاگس، کله‌ایتوفون، مینوس و هیپارخوس منحولند.

نوشته‌های افلاطون به‌ترتیب تاریخ پیدایششان تنظیم نشده‌اند بلکه در نُه گروه، هر گروه حاوی چهار مکالمه (نُه ترالوژی)، به‌ما رسیده‌اند. تنظیم‌کنندگان در پایان گروههای نُه‌گانه مکالماتی را آورده‌اند که ناشران دورهٔ قدیم منحول می‌دانسته‌اند. اساس تقسیم‌بندی مکالمات، ارتباط فلسفی یا تربیتی آنهاست. نمایندهٔ اصلی این تقسیم‌بندی ــ هرچند نه مبدع آن ــ تراسولوس[12] منجم و زبان‌شناس است که در زمان امپراطوری تیبریوس[13] در مصر می‌زیست. تراسولوس خود افلاطون را مبدع این تقسیم‌بندی قلمداد می‌کند که البته ادعایی بی‌معنی است. ولی همین ادعا نشان می‌دهد که تقسیم‌بندی مکالمات افلاطون به‌نُه ترالوژی پیشتر از انتشار مجموعهٔ تراسولوس انجام گرفته است. به‌هرحال این تقسیم‌بندی را در همهٔ نسخه‌های خطی آثار افلاطون می‌توان یافت و مجموعه‌های انتقادی موجود هم بر همین پایه متکی هستند. هنگام تقسیم‌بندی آثار

---

۵. مقایسه کنید با لغتنامهٔ دورهٔ باستان تألیف ا. گیگون (A. Gigon)، زوریخ ــ اشتوتگارت، ۱۹۶۵، صفحه ۲۳۶۶.

6. Theages
7. Kleitophon
8. Minos
9. Hipparchos
10. Ion
11. Menexenos
12. Thrasyllos
13. Tiberius

افلاطون به‌نُه ترالوژی، به‌هر مکالمه عنوانی فرعی هم نهاده‌اند و غرض این بوده که معلوم شود که هر نوشته‌ای وقف بررسی کدام مسألهٔ فلسفی است، مثلاً به **جمهوری** عنوان دربارهٔ عدالت افزوده‌اند. دیوگنس لائرتیوس خبر از تقسیم‌بندی دیگری در مجموعهٔ آریستوفانس اهل بیزانس (در حدود ۱۸۰ ــ ۲۵۷ ق‌م.) می‌دهد که حاوی پنج تریلوژی بوده و مکالماتی که در تریلوژیها جای نداشته‌اند بدون هیچ‌گونه نظمی پشت سر هم قرار گرفته بوده‌اند. از این مجموعه هیچ اثری باقی نمانده است ولی به‌هرحال ــ علاوه بر اطلاعی که از پاپیروسهای کشف‌شده کسب کرده‌ایم ــ این خبر نیز دلیلی است بر اینکه در دورهٔ یونانی‌مآبی مجموعه‌های مختلف از آثار افلاطون منتشر شده بوده است که نه‌تنها از حیث تقسیم‌بندی مکالمات با یکدیگر اختلاف داشته‌اند بلکه در آنها میان متنهای مکالمات نیز فرقهایی موجود بوده است.

همهٔ نسخه‌های خطی موجود از روی یک نسخهٔ قدیمی استنساخ شده‌اند که ظاهراً در زمانی که بجای پاپیروس کاغذ پوستی به کار می‌رفت در دو جلد منظم شده بوده است. جلد اول حاوی ترالوژیهای اول تا هفتم و جلد دوم شامل بقیهٔ مکالمات بوده، و این واقعیت از آنجا پیداست که در بعضی نسخه‌های خطی پس از مکالمهٔ **منکسنوس** که چهارمین مکالمهٔ ترالوژی هفتم است، نوشته شده: **پایان کتاب اول**. دربارهٔ تاریخ آن دو جلد قدیم و نسخه‌های استنساخ‌شده از آنها در اینجا نمی‌توانیم بیش از این چیزی بگوییم؛ ولی اشاره بدین نکته را لازم می‌دانیم که برای دستیابی به‌متون مکالمات علاوه بر نسخه‌های خطی و پاپیروسهای متعدد، قطعاتی از نوشته‌های افلاطون هم که در آثار نویسندگان دورهٔ باستان نقل شده، مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

از اواخر قرن هیجدهم پژوهشگران بارها کوشیده‌اند آثار افلاطون را با استفاده از اشاراتی که در آنها به‌رویدادهای عصر موجود است و

همچنین با توجه به‌ارتباطهای ظاهری و درونی آنها با یکدیگر، بر حسب ترتیب تاریخی پیدایششان مرتب سازند[۱۴]، و بدین منظور در محتوا و ساخت و زبان مکالمات و اشارات نویسندگان دورهٔ باستان به‌تحقیق پرداخته‌اند. نتیجه‌ای که از این بررسیها به‌دست آمده از این قرار است: دستیابی به‌ترتیب تاریخی مطلق، یعنی تعیین اینکه کدام اثر افلاطون در کدام سال نوشته شده است، تقریباً غیرممکن است؛ به‌تحقیق می‌توان گفت که مکالمهٔ **ته‌ئه‌تتوس** اندکی پس از سال ۳۶۹ تألیف شده است (زیرا ته‌ئه‌تتوس ریاضی‌دان در سال ۳۶۹ در میدان جنگ آتن با شهر تب، در چهل‌وهشت‌سالگی از پای درآمده و افلاطون خواسته است با مکالمه‌ای که عنوانش را از نام او گرفته است بنای یادبودی برای او برافرازد)؛ این خبر نیز شایان اعتماد است که قوانین را خود افلاطون منتشر نساخته بلکه احتمالاً فیلیپ[۱۵] اهل اوپوس[۱۶] آن‌را پس از درگذشت افلاطون در دسترس عموم نهاده است؛ بی‌گمان بعضی از مکالمات پیش از سفر دوم افلاطون به‌سیسیل در سال ۳۶۷ منتشر شده بوده‌اند؛ ولی معلوم نیست که افلاطون چه هنگام پس از مرگ سقراط نویسندگی فلسفی را آغاز کرده است؛ نوشته‌های مربوط به‌محاکمه و مرگ سقراط زمانی نسبتاً دراز پس از سال ۳۹۹[۱۷] تصنیف شده‌اند.

ترتیب تاریخی نسبی، یعنی تقدم و تأخر زمانی نوشته‌ها نسبت به‌یکدیگر، بر اثر بررسی زبان مکالمات و تأمل دربارهٔ تاریخ تحول اندیشهٔ افلاطون تا اندازه‌ای معلوم شده است ولی این ترتیب نیز ناظر به‌سه یا چهار گروه از نوشته‌هاست بی‌آنکه ترتیب تاریخی مکالمات هر گروه به‌طور مسلم روشن شده باشد. نتایج بررسیهای قدیمتر دربارهٔ ترتیب تاریخی پیدایش نوشته‌های افلاطون، که در عین حال نشانگر اتفاق و اختلاف نظر پژوهشگران نیز می‌باشد، از این قرار است:

---

۱۴. مثلاً رک. W. G. Tennemann نظام فلسفی افلاطون، لایپزیک ۱۷۹۲.

15. Philipp 16. Opus

۱۷. سال محاکمه و مرگ سقراط. (مترجم)

| فون آرنیم[18] | لوتوسلاوسکی[19] | ردر[20] | ریتر[21] | ویلامویتس[22] |
|---|---|---|---|---|
| | آپولوژی | آپولوژی | هیپیاس کوچک | ایون |
| ایون | | ایون | | هیپیاس کوچک |
| پروتاگوراس | | هیپیاس کوچک | لاخس | پروتاگوراس |
| لاخس | اوتیفرون | لاخس | پروتاگوراس | آپولوژی |
| کتاب اول جمهوری | کریتون | خارمیدس | خارمیدس | کریتون |
| لیزیس | خارمیدس | کریتون | اوتیفرون | لاخس |
| خارمیدس | | هیپیاس بزرگ | آپولوژی | |
| اوتیفرون | لاخس | پروتاگوراس | کریتون | لیزیس |
| اوتیدم | پروتاگوراس | گرگیاس | گرگیاس | خارمیدس |
| گرگیاس | | منکسنوس | هیپیاس بزرگ | اوتیفرون |
| منون | منون | اوتیفرون | اوتیدم | گرگیاس |
| هیپیاس کوچک | اوتیدم | منون | کراتیلوس | منکسنوس |
| کراتیلوس | گرگیاس | اوتیدم | منون | منون |
| مهمانی | کتاب اول جمهوری | کراتیلوس | منکسنوس | کراتیلوس |
| هیپیاس بزرگ | کراتیلوس | لیزیس | لیزیس | اوتیدم |
| فایدون | مهمانی | مهمانی | مهمانی | فایدون |
| کریتون | فایدون | فایدون | فایدون | مهمانی |
| کتاب دوم | کتاب دوم | جمهوری | جمهوری | جمهوری |
| تا دهم جمهوری | تا دهم جمهوری | | | |
| تئه‌تتوس | فایدروس | فایدرس | فایدروس | فایدروس |
| پارمنیدس | تئه‌تتوس | تئه‌تتوس | تئه‌تتوس | پارمنیدس |
| فایدروس | پارمنیدس | پارمنیدس | پارمنیدس | تئه‌تتوس |
| سوفیست | سوفیست | سوفیست | سوفیست | سوفیست |
| مرد سیاسی | مرد سیاسی | مرد سیاسی | مرد سیاسی | مرد سیاسی |
| | تیمائوس | تیمائوس | کریتیاس | کریتیاس |
| | کریتیاس | کریتیاس | فیلبس | فیلبس |
| قوانین | قوانین | قوانین | قوانین | قوانین |
| | | تتمهٔ قوانین | | |

ترتیب مندرج در تاریخ فلسفهٔ اوبروگ-پرشتر چنین است:

۱. آپولوژی، کریتون، ایون، پروتاگوراس، لاخس، کتاب اول جمهوری، لیزیس، خارمیدس، اوتیفرون.

۲. گرگیاس، منون، اویتیدم، هیپیاس کوچک، کراتیلوس، هیپیاس بزرگ، منکسنوس.

---

18. v. Arnim
19. Lotuslawski
20. Raeder
21. Ritter
22. Wilamowitz

۳. مهمانی، فایدون، کتاب دوم تا دهم جمهوری، فایدروس.

۴. ته‌ئه‌تتوس، پارمنیدس، سوفیست، مرد سیاسی، فیلبس، تیمائوس، کریتیاس، قوانین، تتمهٔ قوانین.

پژوهشهای جدید به‌تقسیم‌بندی ذیل انجامیده‌اند:

۱. لاخس، خارمیدس، پروتاگوراس، اوتیفرون، لیزیس، کتاب اول جمهوری، ایون.

۲. آپولوژی، کریتون، گرگیاس، منون، اویتیدم، کراتیلوس، هیپیاس کوچک و بزرگ، منکسنوس (اگر اصیل باشد).

۳. مهمانی، فایدون، کتاب دوم تا دهم جمهوری، فایدروس.

۴. ته‌ئه‌تتوس، پارمنیدس، سوفیست، مرد سیاسی، تیمائوس، کریتیاس، فیلبس، قوانین.

(نوشته‌هایی که در این سیاهه نیامده‌اند به‌احتمال قوی منحولند.)

در یادداشتهای شاگردان افلاطون قطعاتی به‌ما رسیده است از آنچه خطابهٔ افلاطون دربارهٔ نیک نامیده می‌شود. ه. ی. کرمر[۲۳] در کتاب خود با عنوان فضیلت در آثار افلاطون و ارسطو (هایدلبرگ ۱۹۵۹) و گایزر[۲۴] در اثر خود با عنوان تعالیم نانوشتهٔ افلاطون (اشتوتگارت ۱۹۶۸) بر این عقیده‌اند که آنچه تحت عنوان خطابهٔ افلاطون دربارهٔ نیک شناخته شده جزء تعالیم افلاطون در داخل آکادمی است و هنگام داوری دربارهٔ عقاید فلسفی افلاطون باید محتوای آن خطابه را بر محتوای مکالمات برتری نهاد. دربارهٔ این نظریه که موافقان شیفته و مخالفان سرسخت دارد در اینجا بیش از این سخنی نمی‌گوییم[۲۵].

۲۲. H. J. Krämer استاد کنونی فلسفه در دانشگاه توبینگن آلمان. (مترجم)

۲۴. K. Gaiser استاد پیشین فلسفه در دانشگاه توبینگن، متوفی ۱۹۸۹. (مترجم)

۲۵. در حاشیهٔ این مطلب مؤلف از چند کتاب و مقاله نام می‌برد که حاوی بحثهایی دربارهٔ این نظریه‌اند و ما به‌علت دسترس‌نداشتن خوانندگان فارسی‌زبان به‌آنها، از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. (مترجم)

# ۳

# فلسفهٔ افلاطون

## مقدمه

معرفی فلسفهٔ افلاطون با شرحی کوتاه، بدین‌جهت دشوار است که افلاطون در آثار خود نظام فلسفی واحدی را طرح نمی‌کند بلکه تقریباً در هر یک از نوشته‌های خویش خیزی از نو برمی‌دارد. اخیراً باز این مسأله مطرح شده ــ و بحثهای فراوان درباره‌اش به‌عمل آمده است ــ که آیا این امر نشانگر تحول اندیشهٔ افلاطون است، یا اینکه مکالمات افلاطون مجموعه‌ای از گامهایی است که یکی پس از دیگری به‌منظور آماده‌ساختن خوانندگان برای تربیت فلسفی برداشته می‌شوند و مقصد نهاییِ سیر و سلوک تربیتی را فقط اشاره‌وار بازمی‌نمایند. ولی ما در اینجا نمی‌توانیم وارد این مسأله شویم. عقیدهٔ راجع به **نظریهٔ مبدأ افلاطون** (=**خطابهٔ دربارهٔ نیک**) نیز که می‌گویند تنها در درون آکادمی مورد بحث قرار می‌گرفته و زمینهٔ مکالمات افلاطون را تشکیل می‌داده است، امروز (به‌رغم نوشته‌های کرمر و گایزر) با تردیدها و مخالفتهای فراوان روبرو شده است. از این گذشته هنوز هیچ معلوم نشده است که آیا نظام فلسفی که از خلال قطعات باقی‌مانده از **خطابهٔ دربارهٔ نیک** خودنمایی می‌کند

کلیدی برای فهم مکالمات بدست می‌دهد یا نه؛ و اگر راست است که مکالمات افلاطون دارای خاصیت آماده‌سازی خوانندگان برای تربیت فلسفی هستند، پس با غرض افلاطون سازگار خواهد بود اگر در مقام معرفی فلسفهٔ او آثار منتشرشدهٔ او را پایهٔ کار خود قرار دهیم. در این معرفی تنها چند موضوع مهم فلسفهٔ افلاطون را انتخاب می‌کنیم و دربارهٔ نخستین نوشته‌های او[1] به‌بحث در خصوصیت اصلی آنها اکتفا می‌ورزیم.

## خصوصیت نخستین نوشته‌های افلاطون

موضوعات اصلی نخستین نوشته‌های افلاطون، که شخصیت اصلیشان سقراط است، عبارتند از: پرسش دربارهٔ ماهیت فضیلت، ماهیت علم، وحدت یا کثرت فضایل و آموختنی‌بودن آنها. به‌هیچ‌یک از این پرسشها پاسخی مثبت داده نمی‌شود؛ سقراط تعریفهای نادرست را رد می‌کند و گفت‌وگوها به‌بن‌بست می‌انجامند هرچند که در پرده اشاره‌هایی به‌راه‌حل درست مسائل به‌میان می‌آید. نباید پنداشت که در این نوشته‌ها افلاطون عین تعالیم سقراط را نقل می‌کند. در بعضی جاها افلاطون مسائلی را به‌اشاره‌ای طرح می‌کند که بعدها در نوشته‌های دیگر به‌تفصیل بررسی خواهد کرد. این سخن خصوصاً در مورد نظریهٔ ایده صادق است که در مکالمات مهمانی و فایدون تشریح خواهد شد و مبدأ آن‌را در نخستین نوشته‌ها به‌روشنی می‌توان دید.

## الف. کشمکش با سوفسطاییان

بخش بزرگی از نخستین نوشته‌های افلاطون را کشمکش با سوفسطاییان اشغال کرده و همین کشمکش سبب شده است که کلمهٔ سوفسطایی تا

---

۱. مراد از نخستین نوشته‌های افلاطون (به‌عقیدهٔ مؤلف کتاب حاضر) این مکالمات است:
لیزیس، لاخس، خارمیدس، اوتیفرون، پروتاگوراس، گرگیاس، هیپیاس بزرگ، هیپیاس کوچک، کتاب اول جمهوری. (مترجم)

امروز در نزد ما معنایی تحقیرآمیز داشته باشد. از این گذشته تصویری که افلاطون از سوفسطاییان ساخته است داوری دربارهٔ جنبش سوفسطایی‌گری دورهٔ باستان را بسیار دشوار کرده.

در اصل، سوفسطایی (سوفیست یا سوفیستس)[۲] به‌معنی اعم به‌کسی اطلاق می‌شد که در حوزهٔ نظر یا عمل دانشی فوق‌العاده داشته باشد. مثلاً حکمای هفتگانه و علمای طبیعی و ایسوکراتس[۳] و افلاطون سوفسطایی نامیده می‌شدند. در نیمهٔ دوم قرن پنجم ق‌م.، وقتی که پس از جنگهای ایران و یونان حکومت دموکراسی جای حکومت اشراف را گرفت، کلمهٔ سوفسطایی معنایی اخص یافت. در این دوره هر کسی که می‌خواست در مجامع ملی و سیاسی موفقیتی به‌چنگ آورد می‌بایست چنان سخن بگوید که مردمان احساس کنند که به‌او اعتماد می‌توانند کرد؛ و این احساس هنگامی به‌مردمان دست می‌توانست داد که سخنگو از شناختها و تواناییهای مربوط به‌فعالیت سیاسی بهره‌ور باشد و مخصوصاً از میدان مبارزهٔ سخنوری سربلند بیرون آید. نیازی را که بدین‌سان به‌آموزش، خاصه در حوزهٔ سیاست، پدید آمده بود، مردانی برمی‌آوردند که از شهری به‌شهری می‌رفتند و با دریافت حق تدریس درس می‌دادند. اینان شاگردان خود را از تربیت به‌عامترین معنی، یعنی از معلومات عمومی، بهره‌ور می‌ساختند ولی مهمترین موضوع درسشان فن بلاغت و سخنوری بود که اگر به‌زیرکی مورد استفاده قرار می‌گرفت موفقیت سیاسی به‌بار می‌آورد. چنین می‌نماید که این آموزگاران که سوفسطایی به‌معنی اخص نامیده می‌شدند، گاهی در حوزهٔ اخلاق به‌نسبیت ارزشها قائل بوده و مثلاً عدل را نفع اقویا قلمداد می‌کرده‌اند[۴]. این سخن پروتاگوراس را، که «آدمی مقیاس همهٔ چیزهاست، مقیاس آنچه هست که

2. Sophistes

۳. Isokrates استاد بلاغت معاصر افلاطون. (مترجم)

۴. رک. جمهوری افلاطون، ۳۴۳ بعد.

(چگونه) هست و مقیاس آنچه نیست که (چگونه) نیست»، افلاطون و ارسطو و فیلسوفان شکاک به‌تفصیل مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. حتی پس از افلاطون و ارسطو این سخن به‌پیدایش نظریهٔ نسبیت حقیقت انجامید، یعنی بدین نظریه، که نه‌تنها حقیقتی دارای اعتبار عام وجود ندارد بلکه امری واحد برای شخصی واحد گاه حقیقت است و گاه حقیقت نیست.

سوفسطاییانی از قبیل پروتاگوراس و گرگیاس و هیپیاس از حرمت و محبوبیت فراوان برخوردار بودند. پس چه شد که این مردان، که برای تربیت و فلسفهٔ یونانیان خدمات بزرگ انجام داده‌اند، چنین بدنام گردیدند؟ نخستین علت بدنامی آنان استهزاهای کمدی‌نویسان قدیم آتنی بود و علت دوم، که پیشتر نیز اشاره‌ای به‌آن کردیم، نوشته‌های مؤثر افلاطون دربارهٔ سوفسطاییان. از تصاویری که کمدی‌نویسان از سوفسطاییان ساختند یکی را مثال می‌آوریم:

در سال ۴۲۳ ق‌م. آریستوفانس شاعر، کمدی ابرها را در آتن به‌روی صحنه آورد (چنین می‌نماید که او در سال ۴۲۱ در نمایشنامهٔ خود تجدید نظر کرده است.) روستایی سالخورده بنام استرپسیادس[5] از بازپرداخت وامهایی که پسرش از این و آن گرفته و به‌عهدهٔ او نهاده است ناتوان گردیده و برای رهایی از زیر این بار بر آن شده است که پسر را به‌مدرسهٔ سوفسطاییی معروف[6] بفرستد تا جوان فن سخنوری بیاموزد و بتواند در دادگاه باطل را حق قلمداد کند و از پرداخت پول بستانکاران سر باز بزند. پسر درس استاد را نیک می‌آموزد و پس از پایان آموزش، پدر مجلس جشنی برپا می‌کند. در اثنای جشن، پسر پدر خود را کتک می‌زند و می‌کوشد با استفاده از فن سخنوری ثابت کند که حق داشته است پدر

5. Sterepsiades

۶. که در این نمایشنامه سقراط است. (مترجم)

خویش را بزند زیرا فرزندان در برابر پدر و مادر دارای همان حقی هستند که اینان در برابر فرزندان دارند. استرپسیادس سالخورده از رفتار فرزند خود چنان خشمگین می‌شود که مدرسهٔ سوفسطایی، یا **کارگاه تفکر** را، آتش می‌زند.

نکتهٔ قابل توجه این است که در این نمایش سقراط نمونهٔ کامل سوفسطایی است. علت اینکه آتنیان سقراط را سوفسطایی (به‌معنی اخص) تلقی کردند این بود که میان او و سوفسطاییان خویشاوندی ماهوی وجود داشت زیرا او نیز هر فرد انسانی را موجودی مستقل می‌دانست که نباید کورکورانه تابع اخلاق و قوانین و معتقدات قوم و شهر خود باشد. چنین می‌نماید که آریستوفانس کمدی‌نویس فرق موجود میان سقراط و سوفسطاییان را به‌درستی درنمی‌یافت، هرچند علائمی وجود دارد بر اینکه این شاعر میان سقراط و سوفسطاییان فرق می‌نهاد. فرق در این بود که سقراط، برخلاف سوفسطاییان، می‌کوشید تا پایه‌ای استوار برای حقیقت و اخلاق بیابد.

آریستوفانس جزئیات رفتار سقراط **سوفسطایی** را بسیار بامزه مصور ساخته است. در اینکه او به‌وسیلهٔ نمایشنامهٔ **ابرها** در اعتقاد آتنیان نسبت به‌سقراط مؤثر واقع شده است[۷] تردید نیست. هنگامی که استرپسیادس سالخورده و پسرش فیدیپیدس[۸] به‌سوی **کارگاه تفکر** سقراط می‌روند، این گفت‌وگو میان آن دو صورت می‌گیرد:

پدر: آن در کوچک و آن خانهٔ محقر را می‌بینی؟
پسر: آری می‌بینم. در آنجا چه خبر است؟
پدر: آنجا کارگاه تفکر ارواح داناست. در آنجا مردانی ساکنند که به‌تو نشان می‌دهند که آسمان سرپوش منقل آتش است و ما زغالهایی در زیر آن سرپوشیم. اگر پول به‌آنان بدهی به‌تو

---

۷. رک. آپولوژی ۱۹.

8. Pheidippides

> می‌آموزند که چگونه با سخن از حق و باطل دفاع کنی... شنیده‌ام در آنجا دو نوع سخن هست: سخن بهتر که نمی‌دانم چیست، و سخن بدتر؛ و شنیده‌ام این سخن بدتر همیشه باطل را بر حق پیروز می‌کند.

چون پدر در می‌زند و می‌خواهد وارد **کارگاه تفکر** شود، شاگردان سقراط دشنامش می‌دهند که چرا با در زدن افکار ساکنان خانه را پریشان می‌کند. یکی از شاگردان می‌گوید دمی پیش سقراط مساحتی را که کک با یک پرش می‌پیماید اندازه گرفته و حرکت ماه را در آسمان حساب کرده و در این حال حتی بزمجه‌ای هم فکر او را نیاشفته است. سرانجام پدر و پسر وارد **کارگاه تفکر** می‌شوند و سقراط را می‌بینند که در داخل سبدی نشسته است که از سقف آویزان است زیرا که دربارهٔ خورشید می‌اندیشد و این کار را تنها در آن بالا می‌تواند انجام داد.

افلاطون نیز در مکالماتی که صرف کشمکش او با سوفسطاییان است[9] در انتقاد از این گروه شیوهٔ مزاح‌آمیز کمدی‌پردازان را به کار می‌برد منتها به‌نحوی دیگر. ایرادش بر سوفسطاییان این است که آنان اعتنایی به‌حقیقت ندارند بلکه از فن سخنوری صرفاً برای نفع شخصی خویش استفاده می‌کنند؛ و چون سوفسطاییان برای درسهای خود پول می‌گیرند افلاطون متهمشان می‌سازد به‌اینکه ایشان نوعی دکاندارند و غذای روح می‌فروشند[10]. غذای روح، دانش است. بیشتر اوقات فروشندگان اغذیه و مشتریان ایشان نمی‌دانند که آیا فلان غذا برای تن آدمی سودمند است یا زیانبار؛ بعضی از سوفسطاییان و شاگردان ایشان نیز نمی‌دانند که آیا دانشهایی که سوفسطاییان می‌فروشند برای روح فایده دارد یا ضرر. کسی که غذایی را می‌خرد، می‌تواند آن‌را پیش از آنکه مصرف کند به‌پزشکی

---

۹. این مکالمات عبارتند از پروتاگوراس، گرگیاس، هیپیاس کوچک و بزرگ، اویتیدم، سوفیست، کتاب اول جمهوری. (مترجم)

۱۰. پروتاگوراس ۳۱۳ و سوفیست ۲۲۳.

نشان دهد و بپرسد که به کاربردن آن سود دارد یا زیان، ولی با دانش نمی‌تواند چنین کند بلکه همین که بهایش را پرداخت آن‌را می‌آموزد و وارد روح خود می‌کند. پس کسی که می‌داند کدام‌یک از دانشهایی که سوفسطاییان می‌فروشند برای روح مفید است و کدام مضر، می‌تواند با خیال راحت به‌نزد آنان برود و از آنان دانش بخرد. ولی تنها پزشکِ روح این مطلب را می‌داند[11]. افلاطون در این قیاس تمثیلی، نخست سخن از **بعضی** سوفسطاییان می‌گوید ولی اندکی بعد قید حصری **بعضی** را به‌یک‌سو می‌نهد و حکم خود را به‌همهٔ سوفسطاییان تسرّی می‌دهد. این انتقاد بزرگمنشانه و ملایم در نوشته‌های دیگر او شدتی بیشتر می‌یابد و به‌صورت این سرزنش درمی‌آید که سوفسطاییان اصلاً در طلب حقیقت نیستند و از این‌رو بحث فلسفی با آنان فایده‌ای ندارد و از این گذشته دانشی که ادعا می‌کنند به‌شاگردان می‌آموزند فقط نمود دانش است. برای اینکه نمونه‌ای از انتقاد افلاطون را از سوفسطاییان ارائه کنیم به‌بررسی مکالمهٔ گرگیاس و کتاب اول **جمهوری** می‌پردازیم.

**ب. مکالمهٔ گرگیاس**

موضوعات اصلی گرگیاس عبارتند از سؤال دربارهٔ ماهیت و ارزش سخنوری، و در ارتباط با آن، ماهیت قدرت و عدالت. برخلاف پروتاگوراس و اوتیدم ــ دو مکالمهٔ بزرگ دیگر که صرف مبارزه با سوفسطاییان است ــ در اینجا گفت‌وگوی سقراط با سوفسطاییان در اثنای حکایتی بیان نمی‌شود بلکه گفت‌وگو بی‌فاصله و بدون هیچ زمینه‌ای آغاز می‌شود. سقراط از دوست جوانش خایرفون[12] می‌خواهد از گرگیاس سوفسطایی بپرسد که چه هنری دارد، همان‌گونه که از کفشگری

۱۱. پروتاگوراس ۳۱۳.

12. Chairephon

می‌توان پرسید که حرفه‌اش کدام فن است[۱۳]. هنر گرگیاس سخنوری است؛ او سخنور است و می‌تواند این هنر را به‌دیگران نیز بیاموزد[۱۴]. پس سخنوری، فن است، هنر است، و بنابراین **دانستن** است. آنگاه این سؤال پیش می‌آید که موضوع این دانستن، که سخنوری نامیده می‌شود، چیست؟ مثلاً موضوع فن پارچه‌بافی ساختن پارچه است و موضوع هنر موسیقی آهنگسازی. گرگیاس پاسخ می‌دهد که موضوع سخنوری سخن‌گفتن است ولی زود معلوم می‌شود که این پاسخ بسیار کلی است و سقراط با اشاره به‌هنرهای دیگر این مطلب را روشن می‌سازد: درست است که سخنوری شخص را قادر به‌سخن‌گفتن می‌کند، ولی به‌سخن‌گفتن دربارهٔ کدام موضوع؟ هنر پزشک و هنر استاد ورزش و نیز کسانی را که از آنها بهره‌ورند قادر به‌سخن‌گفتن دربارهٔ موضوع آن هنرها می‌سازد؛ بنابراین هنر سخنوری ممکن نیست با همهٔ موضوعات ارتباط داشته باشد.

گرگیاس فرق هنر سخنوری را با هنرهای دیگر در این می‌بیند که هنرهای دیگر با **کارهای دستی و مانند آنها** سروکار دارند در حالی که سخنوری هیچ ارتباطی با کاردستی ندارد و تنها از طریق سخن‌گفتن اثر می‌بخشد[۱۵]. البته این ادعا بی‌معنی است، همهٔ هنرها با کاردستی ارتباط ندارند. سقراط برای اینکه مسأله را روشن‌تر سازد خود بر آن می‌شود که موقعیت سخنوری را در نظام هنرها معین کند، و می‌گوید بعضی هنرها برای رسیدن به‌هدف خویش تنها اندک نیازی به‌سخن دارند و بعضی دیگر را در حال سکوت می‌توان به کار بست مانند نقاشی و پیکرسازی؛ و پیداست که سخنوری در زمرهٔ این هنرها نیست. ولی بعضی دیگر از هنرها تنها از طریق سخن‌گفتن اثر می‌بخشند و در آنها نیاز به کاردستی یا

۱۳. گرگیاس ۴۴۷ و ۴۴۸.
۱۴. همان ۴۴۹.
۱۵. همان ۴۵۰.

اندک است یا هیچ نیست مانند علم عدد و محاسبه و هندسه و بازی نرد و ستاره‌شناسی. گرچه در بعضی از این گروه هنرها سخن و عمل نقش برابر دارند ولی در بیشتر آنها سخن عامل اصلی است، و سخنوری از این گروه است بی‌آنکه عین یکی از هنرهای دیگر این گروه باشد.

پس تقسیم هنرها با توجه به‌نیازشان به‌سخن، مسأله را حل نمی‌کند و از این‌رو برای یافتن تعریف دقیق سخنوری باید تقسیم را با توجه به‌موضوعات هنرهایی به‌عمل آورد که یا منحصراً از سخن سود می‌جویند یا در آنها سخن نقش اصلی را دارد: موضوع سخن در علم عدد و هنر محاسبه زوج و فرد است با این فرق که علم عدد با زوج و فرد و خصایص آنها سروکار دارد در حالی که هنر محاسبه وضع زوج و فرد را نسبت به‌خود و نسبت به‌یکدیگر نیز معلوم می‌کند. در ستاره‌شناسی نیز موضوع سخن گردش ستارگان و خورشید و ماه و سرعت آنها نسبت به‌یکدیگر است[۱۶]. سقراط می‌پرسد موضوع سخن در سخنوری چیست؟ گرگیاس پاسخ می‌دهد «والاترین و شریفترین مواهب انسانی»، و با این پاسخ ناتوانی خود را از بحث منطقی آشکار می‌سازد. تندرستی و زیبایی و توانگری در نظر مردمان والاترین موهبتهای انسانی هستند؛ موضوع سخنوری اینها نیست؛ از این‌رو گرگیاس باید معین کند که والاترین موهبت انسانی که به‌یاری هنر سخنوری به‌آن دست می‌توانیم یافت کدام است[۱۷]؟ گرگیاس می‌گوید والاترین موهبتها این است که شخص بتواند در مجامع ملی به‌وسیلهٔ سخن شنوندگان را قانع و معتقد کند و پیرو عقیدهٔ خود سازد؛ سخنوری مایهٔ آزادی و فرمانروایی در کشور است[۱۸]. ولی این پاسخ نیز نیازمند توضیح است زیرا (صاحبان) هنرهای دیگر نیز (شاگردان خود را) به‌موضوع هنر خود قانع و معتقد می‌سازند. گرگیاس

۱۶. گرگیاس ۴۵۱. ۱۷. همان ۴۵۲.
۱۸. همان.

در توضیح بیان خود می‌گوید سخنوری هنر متقاعدساختن دادگاهها و مجامع دیگر است و موضوع آن عدل و ظلم است[۱۹]. اما قانع و معتقدساختن هم محتاج بررسی است: معتقدشدن با دانستن فرق دارد؛ اعتقاد ممکن است درست باشد یا نادرست، ولی دانستنِ درست و نادرست وجود ندارد. آن‌که می‌داند و آن‌که اعتقاد دارد، هر دو معتقدند: نوعی معتقدساختن، اعتقاد بدون علم به‌بار می‌آورد و نوع دیگر علم واقعی. سخنور به‌شنوندگان خود دربارهٔ عدل و ظلم چیزی نمی‌آموزد بلکه سبب می‌شود که آنان دربارهٔ عدل و ظلم اعتقادی پیدا کنند بی‌آنکه این اعتقاد متکی به‌علم باشد، و علتش این است که ممکن نیست کسی در زمانی کوتاه به‌گروهی از مردمان بیاموزد که عدل چیست و ظلم کدام است[۲۰].

چنین می‌نماید که از طریق تقسیم مفهوم[۲۱]، بی‌ارجی سخنوری روشن شده است. ولی گرگیاس به‌یاری هنر خود می‌شتابد و می‌گوید سخنوری تنها با عدل و ظلم سروکار ندارد بلکه نیروی همهٔ هنرها در آن جمع است و «همهٔ فنون و دانشها در فرمان آنند»[۲۲]. در جریان توضیح این سخن، آشکار می‌شود که هنر سخنوری در معرض خطر سوءِ استفاده قرار دارد. گرگیاس بر آن است که اگر کسی از سخنوری سوءِ استفاده کند و آن‌را برخلاف عدل به‌کار ببرد، نه آن هنر درخور نکوهش است و نه استاد هنر سزاوار سرزنش. گناهکار کسی است که در به‌کاربردن هنر رعایت اصول را نکند. از استدلالهای گرگیاس برای اثبات این ادعا، که سخنوری دربرگیرندهٔ همهٔ هنرهاست، این نتیجه حاصل می‌شود که سخنور از هیچ‌یک از هنرهایی که ادعا شد سخنوری شامل آنهاست، چیزی نمی‌داند و بنابراین، سخنور مرد نادانی است که بهتر از مردان دانا

۱۹. گرگیاس ۴۵۴. ۲۰. همان ۴۵۵.

۲۱. دربارهٔ تقسیم مفهوم (dihairesis) رک. مکالمهٔ سوفیست ۲۱۹ به‌بعد و مکالمهٔ مرد سیاسی ۲۵۸ به‌بعد.

۲۲. گرگیاس ۴۵۶.

می‌تواند نادانان را به‌درستی سخنان خود معتقد سازد[۲۳]. در مورد عدل و ظلم و نیک و بد نیز همین نتیجه به‌دست می‌آید: سخنور، عدل و ظلم را نمی‌شناسد. زیرا کسی که آموخته است که عدل چیست و عدل را می‌شناسد، عادل است و هرگز دست به‌ظلم نمی‌آلاید حال آنکه گفته شد سخنور ممکن است هنر خود را برخلاف عدل به کار ببرد، یعنی مرتکب ظلم شود. اگر او عدل را می‌شناخت ممکن نبود به‌ظلم بگراید.

اینک نوبت سقراط است که بگوید سخنوری چیست. سقراط می‌گوید سخنوری هنر (یا دانش) نیست بلکه نوعی تجربه و ورزیدگی در ایجاد لذت است همان‌گونه که آشپزی دانش نیست و ورزیدگی در پدیدآوردن لذت است[۲۴]. (ممارست و ورزیدگی مقدمه و شرط ضروری دانش است[۲۵]، و سخنوری در مرحلهٔ پیش از دانش قرار دارد). البته سخنوری عین آشپزی نیست ولی هر دو، اجزاء پیشه‌ای واحدند که نامش چاپلوسی است. اجزاء دیگر چاپلوسی عبارتند از آرایشگری و سوفسطایی‌گری؛ و هر کدام از این اجزاءِ چهارگانه به‌حوزه‌ای خاص تعلق دارد. دنبالهٔ تحقیق از طریق فرق‌گذاری میان تن و روح از یک‌سو و فرق‌گذاری میان دانش و تصویر فریبندهٔ دانش از سوی دیگر، به‌عمل می‌آید. دانشهایی که سلامت تن را تأمین می‌کنند، یعنی دانش استاد ورزش و دانش پزشک، دو بخش دانشی واحدند که نامش برده نمی‌شود[۲۶]؛ و تصاویر فریبندهٔ آنها که تنها نمود سلامت به‌تن می‌بخشند عبارتند از آرایشگری و آشپزی. در مورد روح نیز چنین است: دانشی که سلامت روح را تأمین می‌کند سیاست است که از دو بخش تشکیل می‌یابد: دانش قانونگذاری و دانش دادگستری (یا اجرای حق)؛ و تصاویر فریبندهٔ آنها، سوفسطایی‌گری و سخنوری هستند. چاپلوسی «می‌بیند که

۲۳. گرگیاس ۴۵۶.
۲۴. همان ۴۶۲.
۲۵. همان ۴۴۸.
۲۶. همان ۴۶۴.

آن چهار دانش همیشه در تأمین سلامت تن و روح می‌کوشند. ولی درست گوش کن: نگفتم چاپلوسی به‌آنها شناسایی می‌یابد، بلکه تنها پنداری دربارهٔ آنها به‌دست می‌آورد. آنگاه خود را به‌چهار شعبه تقسیم می‌کند و به‌جامهٔ آنها می‌آراید و چنان می‌نماید که گویی خود آنهاست. پس از آنکه خود را بدین‌گونه آراست به‌مردمان نادان و ظاهرپرست روی می‌آورد و با طعمهٔ لذت آنان را به‌دام می‌افکند و چنان می‌فریبد که همه آن‌را چیزی باارزش می‌شمارند»[۲۷]. نسبت آرایشگری به‌ورزش مانند نسبت سوفسطایی‌گری است به‌قانونگذاری، و نسبت آشپزی به‌پزشکی مانند نسبت سخنوری به‌دادگستری[۲۸]. علت اینکه چهار بخش چاپلوسی دانش نیستند بلکه تجربه و ورزیدگی هستند این است که عاری از شناسایی‌اند و نمی‌توانند دربارهٔ ماهیت وسائلی که به‌کار می‌برند حساب پس بدهند و نمی‌دانند چرا چنین یا چنان می‌کنند در حالی که هنر (دانش)، شناخت علتهاست. پس معلوم می‌شود که سخنوری بخشی از چاپلوسی است که به‌ظاهر چنین می‌نماید که در اندیشهٔ تأمین سلامت روح است حال آنکه در حقیقت تصویر فریبندهٔ هنر دادگستری است؛ و چون هنر نیست بلکه تجربه و ممارست است، پس سخنوری **دانستن** حق و عدالت نیست.

در برابر این تعریف سخنوری، پولس[۲۹] جوان (= شاگرد گرگیاس) به‌اعتراض برمی‌خیزد و علت اهمیت و والایی سخنوری را اعتبار و قدرتی می‌داند که فن سخنوری به‌سخنور می‌بخشد: سخنوران می‌توانند «هر که را می‌خواهند، بکشند و اگر مصلحت خود را در آن ببینند... هر کس را از شهر بیرون کنند یا دارایی‌اش را بگیرند»[۳۰]. سقراط در مقام رد این ادعا می‌گوید سخنوران قدرتی ندارند و کاری را که **می‌خواهند**، نمی‌کنند.

---

۲۷. گرگیاس ۴۶۴.
۲۸. همان ۴۶۵.
29. Polos
۳۰. گرگیاس ۴۶۶.

میان **خواستن** و **نیک‌پنداشتن** فرق بنیادی وجود دارد. هدف **خواستن** همیشه نیک است و از این‌رو خواستن مستلزم شناخت **نیک** است حال آنکه آنچه نیک **می‌نماید** یا ما می‌پنداریم که نیک است، ممکن است بد باشد. پس اگر کسی بدون شناختن **نیک** کاری راکُند که بر او نیک **می‌نماید** این امر به‌معنی قدرت نیست زیرا قدرت نیک است و بدین‌جهت اِعمال قدرت مبتنی بر شناختن و علم است. کسی که برخلاف عدل عملی کند که در نظرش نیک **می‌نماید** درخور ترحم است؛ و کسی که موافق عدل کاری را انجام دهد که در نظرش نیک **می‌نماید**، نه درخور ترحم است و نه قابل این است که بر او رشک برند؛ زیرا عمل بدون شناخت، عمل نیک نیست و بنابراین دلیل بر قدرت نیست حتی اگر بر حسب اتفاق مطابق عدل باشد. بدین‌سان به‌سؤال مربوط به‌ارتباط دانش با قدرت پاسخ داده می‌شود. این پاسخ بدین سؤال منجر می‌شود که آیا قدرت را باید موافق عدل به کار برد یا مخالف عدل؟

در نظر پولس سعادت در این است که شخص مرتکب ظلم شود بی‌آنکه به کیفر برسد[۳۱]. او تحمل ظلم را بدتر از ارتکاب ظلم می‌داند، هرچند در عین حال تصدیق می‌کند که ارتکاب ظلم زشت‌تر از تحمل ظلم است. سقراط بر آن است که ارتکاب ظلم بدتر از تحمل آن است[۳۲]؛ سعادتمند کسی است که از لحاظ اخلاقی نیک باشد[۳۳]؛ ظالم همیشه بدبخت است و بدبخت‌تر از او ظالمی است که مجازات نشود[۳۴]. استدلالی که سقراط در مقام رد ادعای پولس و اثبات درستی نظر خود می‌آورد چنین است: پولس تصدیق می‌کند که ارتکاب ظلم زشت‌تر از تحمل ظلم است؛ ما چه چیز را **زیبا** می‌نامیم؟ ما چیزی را از آن‌جهت زیبا می‌نامیم که یا نیک است یا مایهٔ لذت و یا در آن واحد هر دو خاصیت را دارد[۳۵] (با این

۳۱. گرگیاس ۴۷۰ بهبعد و مقایسه کنید با جمهوری ۳۴۴ به‌بعد.
۳۲. گرگیاس ۴۶۹.
۳۳. همان ۴۷۰.
۳۴. همان ۴۷۲.
۳۵. همان ۴۷۴.

سخن افلاطون عقیدهٔ رایج را دربارهٔ زیبایی بیان می‌کند)، و زشت خلاف زیبا است یعنی یا بد است یا دردآور و یا هر دو خاصیت در آن جمعند. وقتی که این حکم را با عدل و ظلم تطبیق می‌کنیم این اندیشه پدید می‌آید: چون گفته شد ظلم‌کردن زشت‌تر از تحمل ظلم است، پس ظلم‌کردن یا باید دردآورتر از تحمل ظلم باشد، یا بدتر، یا دارای هر دو خاصیت. ولی چون ظلم‌کردن دردآورتر نیست و بنابراین امکان سوم هم از میان برمی‌خیزد، پس ظلم‌کردن باید بدتر از تحمل ظلم باشد. مسألهٔ نیکی یا بدی کیفر نیز بدین‌سان حل می‌شود: کسی که به‌درستی کیفر می‌دهد عملش موافق عدل است و کسی که به‌درستی کیفر می‌بیند انفعالی موافق عدل می‌یابد؛ چون عدل نیک و زیباست پس کیفردهنده عملی نیک و زیبا انجام می‌دهد و کیفربیننده انفعالی نیک و زیبا می‌یابد بدین معنی که از حالت بد روح خویش رهایی می‌یابد، و حالت بد روح بی‌عدالتی است که برای روح به‌مراتب بدتر از تنگدستی و بیماری برای تن است. اما کدام کس به‌درستی کیفر می‌دهد؟ کسی که درستی را می‌شناسد. ولی در اینجا گفته نمی‌شود که درستی چیست.

اکنون سقراط می‌خواهد بداند که پس از این استدلالها، دربارهٔ ارزش و فایدهٔ سخنوری چه باید گفت؟ بنا بر آنچه گفته شد فایدهٔ سخنوری تنها این می‌تواند بود که شخص گناهکار به‌یاری سخنوری قاضی را بر آن دارد که خود او را به کیفر برساند، یا خویشان و دوستان او را که به‌بی‌عدالتی، یعنی بیماری روح، گرفتارند به‌وسیلهٔ کیفر از بیماری برهاند ولی دشمنان را بی‌کیفر بگذارد. وظیفه و فایدهٔ سخنوری همین است، ولی سخنوری چون قادر به‌انجام این وظیفه نیست ــ زیرا هنر و دانش نیست (چه اگر دانش بود ما را دانا می‌کرد به‌اینکه عدل چیست و ظلم کدام است) بلکه شعبه‌ای از چاپلوسی است ــ بنابراین هیچ فایده‌ای ندارد.

در اینجا کالیکلس رشتهٔ بحث را به‌دست می‌گیرد[۳۶] و می‌گوید اگر چنین است پس زندگی ما باژگونه است و همهٔ ما آن می‌کنیم که نباید کرد؛ و آنگاه با بیانی شیوا و مؤثر توضیح می‌دهد که گرگیاس و پولس چون از اخلاق رایج تبعیت کردند، شرم مانعشان شد از اینکه تا پایان بحث بر عقیدهٔ واقعی خود پابرجا بمانند، و سقراط با استفاده از ابهامی که در سخنانشان پدید آمد آنان را دچار تناقضگویی ساخت و همین امر سبب شد که آن دو در بحث مغلوب شوند: تاکنون سخن میان حوزهٔ طبیعت و حوزهٔ قانون در نوسان بود: هر بار که یکی از آن دو دربارهٔ زیبایی از لحاظ قانون، چیزی می‌گفت سقراط بحث را به‌زیبایی از نظر طبیعت سوق می‌داد و اگر یکی مطلبی در مورد زشتی از نظر قانون به‌میان می‌آورد سقراط سخن را به‌زشتی از لحاظ طبیعت می‌کشاند، و کوتاه سخن، سقراط در بحث عمداً از کلمات دومعنایی استفاده می‌کند و به‌عبارت دیگر خود او دارای همان صفتی است که سوفسطاییان را از جهت آن می‌نکوهد، یعنی مغالطه‌گری. برای اینکه بحث به‌درستی پیش برود باید دو حوزهٔ طبیعت و قانون را به‌دقت از هم جدا کنیم. چون از دیدگاه عدل و ظلم در طبیعت، یعنی در اشیا چنانکه در اصل هستند، می‌نگریم معلوم می‌شود که بر حسب طبیعت آنچه بدتر است زشت‌تر است: تحمل ظلم بدتر و زشت‌تر از ارتکاب ظلم است. درست است که از لحاظ قانون ارتکاب ظلم زشت‌تر است، ولی قانون چیزی جز قراردادِ دلبخواه نیست. ضعیفان چون خود فاقد قدرت ارتکاب ظلمند متفق شده‌اند بر اینکه برای حفاظت خود، ارتکاب ظلم را زشت‌تر از تحمل ظلم بدانند. تحمل ظلم درخور مردان آزاد نیست بلکه سزاوار بندگان است که مرگ برای ایشان بهتر از زندگی است زیرا قدرت دفاع ندارند و نمی‌توانند به‌خود یاری کنند. در حقیقت ارتکاب ظلم زشت نیست بلکه تحمل ظلم زشت

---

۳۶. گرگیاس ۴۸۱.

است؛ و چون در طبیعت امور و اشیا دقیق شویم می‌بینیم که چه در میان جانوران و چه در محیط آدمیان اقویا بر ضعیفان فرمان می‌رانند. مثلاً خشایارشا چه حق داشت که بر یونانیان بتازد یا پدرش داریوش به‌استناد کدام حق اسکوتیان را فرمانبردار خویش ساخت؟ آیا نه بدین علت که چون آن دو قوی‌تر بودند حق داشتند چنان کنند؟ البته عمل آنان به‌موجب قانونی که ضعیفان برخلاف طبیعت و به‌دلخواه خویش وضع کرده‌اند، موافق عدل نبود. اگر روزی مردی که به‌راستی قوی است، قد برافرازد، زنجیرهایی را که قوانین خلاف طبیعت بر دست و پایش نهاده‌اند می‌گسلد و اگر پیشتر هم بندهٔ ما بوده باشد سرور و فرمانروای ما می‌شود و **حق طبیعی** در فر و شکوه چنین مردی (که بعدها اَبَرمرد نامیده شده است) نمایان می‌گردد و بر همهٔ اعمال او قانون طبیعت حکم می‌راند یعنی حق قوی. ما می‌کوشیم مرد قوی را از کودکی همچون شیربچه‌ای رام کنیم و او را به‌صورت گربه‌ای رام درآوریم زیرا معتقدیم که در میان مردمان باید مساوات برقرار باشد چون مساوات را زیبا و موافق عدل می‌دانیم.

چون سقراط پیش از آنکه کالیکلس خطابهٔ مفصل خود را آغاز کند، فلسفه را ستوده است کالیکلس اینک بدین مطلب روی می‌آورد و می‌گوید فلسفه اگر کسی در جوانی به‌مقدار معتدل به‌آن بپردازد نیکوست ولی چون از این حد بگذرد مایهٔ تباهی او می‌شود و او را از فعالیت در زندگی بازمی‌دارد و به‌نظریه‌پردازی زبون مبدل می‌سازد که از عمل بیگانه است و در برابر دشواریهای زندگی نمی‌تواند پابرجا بماند و گلیم خود را از آب دربیاورد. کالیکلس تکرار می‌کند که مرادش مخالفت با فلسفه نیست. فلسفه تا آنجا که به‌معلومات عمومی آدمی بیفزاید خوب است و اشتغال به‌آن در جوانی بجاست و کسی که هیچ سروکاری با فلسفه نداشته باشد فاقد اشرافیت روحی و آزادی است. ولی اگر مردی در سنین

پیشرفته هنوز با جوانان بنشیند و به‌فلسفه اشتغال ورزد سزاوار تازیانه است زیرا چنین کسی به‌جای اینکه وقت خود را با جوانان دانشجو بگذراند باید وارد زندگی شود و معلومات و توانا‌ییهای خود را در خدمت جامعه و دولت قرار دهد.

سقراط در مقام رد سخنان کالیکلس می‌گوید: اگر تصدیق کنیم که به‌موجب قانون طبیعت، اقویا تواناتر و بهتر از ضعیفانند، پس آیا نباید بپذیریم که تودهٔ انبوه ضعیفان که قوانین مدنی را وضع می‌کنند، با هم و یکجا، قویتر و در نتیجه بهتر از عدهٔ معدودی از اقویا هستند؟ و آیا این تودهٔ بزرگ حق ندارد به‌آنچه تو **قانون طبیعی** نامیدی استناد کند؟ و آیا این بدان معنی نخواهد بود که قانونی که تودهٔ بزرگ ضعیفان وضع می‌کند نیک و زیباست و مساوات آدمیان را باید نیک و زیبا شمرد؟ و آیا در این صورت مسلم نخواهد شد که نه‌تنها به‌موجب قوانین موضوعه بلکه به‌موجب حق طبیعی و قانون طبیعی نیز ارتکاب ظلم زشت‌تر از تحمل ظلم است؟ مگر نگفتی که حق طبیعی حق قویتران است؟ قویتران که بهتر از دیگرانند کدام کسانند؟ آیا کسانی که نیروی بدنی بیشتری دارند؟ بی‌گمان نه. چه اگر گروهی که بدن قوی دارند ولی فاقد عقل و فهمند قانونی وضع کنند این قانون فقط بدین علت که واضعانش بدن قوی دارند نیکو نخواهد بود. اما اگر «قویتران» کسانی نیستند که نیروی بدنی بیشتری دارند، پس کدام کسان‌اند؟ گفتی که حق طبیعی حق قویتران است. اما اگر مراد از قویتران کسانی نباشد که به‌تن زورمندتر از دیگرانند، پس کدام کسان را باید «قویتر» بدانیم؟[۳۷]

کالیکلس در پاسخ این سؤالها به‌تعریف قویتران می‌پردازد[۳۸] و می‌گوید اینان مردانی هستند که می‌دانند کشور را چگونه باید اداره کرد و از عهدهٔ این کار نیز برمی‌آیند؛ از شجاعت نیز بهرهٔ کافی دارند و می‌توانند

---

۳۷. گرگیاس ۴۸۸ به‌بعد. ۳۸. همان ۴۹۱.

نقشه‌های خود را به‌موقع اجرا بگذارند. فرمانروایی حق اینان است: ولی فرمانروایی بر دیگران نه تسلط و فرمانروایی بر خویشتن‌ا به‌موجب حکم طبیعت، زیبایی و عدالت در این است که کسی که می‌خواهد به‌درستی زندگی کند «باید هوسها و شهوات خود را بجای محدودساختن بپروراند و به‌آنها نیرو رساند و دانش و شجاعت خود را برای راضی‌کردن آنها به‌کار اندازد»[۳۹]. فضیلت و سعادت حقیقی در لگام‌گسیختگی و آزادی است به‌شرط اینکه وسائل لازم برای ارضاءِ شهوات فراهم باشد. همهٔ عقاید دیگر دربارهٔ فضیلت و سعادت بر رسوم و قراردادهای خلاف طبیعت متکی است و سخنان بی‌معنی است[۴۰]؛ هر چه لذیذ است نیک است[۴۱].

پاسخ سقراط این است که حال نیک و حال بد دو امر متضادند و از این‌رو ممکن نیست در آن واحد وجود داشته باشند همان‌گونه که تندرستی و بیماری ممکن نیست در آن واحد باشند. ما خیر و سعادت را با هم و در آن واحد بدست می‌آوریم و با هم و در آن واحد از دست می‌دهیم همچنین است شر و بدبختی؛ و این خود دلیل است بر اینکه خیر و سعادت با یکدیگر ارتباط ناگسستنی دارند همچنین شر و بدبختی. ولی لذت و درد چنین نیستند و از این‌رو ممکن است در آن واحد پدید آیند. مثلاً کسی که تشنه است و می‌نوشد در آن واحد هم احساس درد می‌کند (تشنگی) و هم احساس لذت (فرونشستن تشنگی) و همین که تشنگی فرونشست احساس لذت و احساس درد با هم از میان برمی‌خیزند، حال آنکه نیک و بد، به‌عکس، با هم پدید نمی‌آیند و با هم از میان نمی‌روند: بنابراین نیک و بد ممکن نیست عین لذت و درد باشند[۴۲]. از این گذشته، نیکان به‌علت حضور نیکی در آنان، نیکند؛ اشخاص و اشیاء زیبا به‌علت

۳۹. گرگیاس ۴۹۲.
۴۰. همان.
۴۱. همان ۴۹۵.
۴۲. همان ۴۹۵ تا ۴۹۷.

حضور زیبایی در آنها، زیبا هستند و بَدان به‌علت حضور بـدی در آنـها بدند.

پژوهشگران در این‌که آیا در اینجا افلاطون اشاره‌ای به‌نظریهٔ ایـده دارد یا نه، اختلاف نظر دارند. آنان که منکر وجود اشاره به‌نظریه ایده‌اند، می‌گویند افلاطون در اینجا از نیکیها و بدیها ـ به‌صیغهٔ جـمع ـ سـخن گفته است. ولی این استدلال بجا نیست زیرا گرچه افلاطون اگـر سـخن دقیق می‌گفت نمی‌بایست صیغهٔ جمع بـه‌کـار بـبرد بـلکه هـنگام اشـاره به‌نظریهٔ ایده می‌بایست **نیک و زیبا** را به‌صیغهٔ مـفرد بـیاورد، ولی چـون بحث در اینجا جنبهٔ موقت دارد مانعی نیست بر اینکه فیلسوف حـتی بـا وجود اشاره به‌نظریهٔ ایده نیز عمداً اصطلاح نادقیق به‌کار برده بـاشد. از سوی دیگر می‌توان گفت موقت‌بودن عمدی بحث، خود دلیلی است بر اینکه افلاطون در مکالمهٔ **گرگیاس** هنوز استدلال خود را بر نـظریهٔ ایـده مبتنی نساخته است.

سقراط به‌سخن چنین ادامه می‌دهد که اگـر نـیکیی ـ کـه تـوضیح نمی‌دهد مرادش چیست ـ (مثلاً نیّت نیک یا تصمیم نیک) در شـخصی موجود باشد آن شـخص نـیک است، هـمچنین است بـدی. در مکـالمهٔ **گرگیاس** روشن نمی‌شود که **نیک** چیست و تنها از طریق نـفی اشـاره‌ای به‌عمل می‌آید: نیک، تـندرستی و توانگری و نیروی بدنی و لذت نیست. آنگاه سقراط در ادامهٔ استدلال خود می‌گوید: نیکان (که مراد کسانی است که کالیکلس آنان را نیک نامید) و بدان، چون با هم مقایسه می‌کنیم می‌بینیم که به‌طور کلی به‌یک اندازه احساس لذت و درد می‌کنند، و حتی شاید بَدان بیشتر از نیکان؛ مثلاً ترسویان در میدان جنگ هنگامی که دشـمن نزدیک می‌شود بـیشتر از شـجاعان احـساس درد مـی‌کنند و چـون دشـمن دور می‌شود بیش از آنان احساس لذت دارند. بنابراین، اگر لذت و درد عـین نیک و بد بود ـ که حضورشان سبب می‌شود که آدمیان نیک یا بد شوند ـ

لازم می‌آید که نیکان از حیث نیکی و بدی با بدان برابر باشند.

کالیکلس در این استدلال ــ که در واقع استدلال قیاسی نادرستی است ــ عیبی نمی‌بیند ولی برای گریز از نتایج آن می‌کوشد میان لذات خوب و لذات بد فرق بگذارد. اما از این طریق نیز نظریه‌اش از ضربه‌های سقراط مصون نمی‌ماند: لذات خوب لذات سودمندند، یعنی لذاتی هستند که مایهٔ پیدایش نیکی می‌شوند مانند لذاتی که تندرستی و نیروی بدن از آنها حاصل می‌شود (از طریق صرف غذا) و لذات بد لذات خلاف آنها هستند. همین حکم در مورد دردهای نیک و بد نیز صادق است. همهٔ اعمال ما برای دستیابی به‌نیک ــ یعنی سودمند ــ انجام می‌گیرند. این حکم در مورد لذت بدین نتیجه می‌انجامد: ما هر عملی را که مایهٔ لذت است برای دستیابی به‌نیک بجا می‌آوریم. اما اگر این سخن راست باشد پس معلوم می‌شود که لذت عین نیک نیست بلکه وسیله‌ای است برای دستیابی به‌نیک[۴۲]. این استدلال را لازم نیست بیش از این دنبال کنیم (دنبالهٔ استدلال باز با سخنوری ارتباط می‌یابد.) عیب استدلال در اینجاست که دائم سخن از **نیک** و **بد** و **بهتر** و **سودمند** به‌میان می‌آید ولی هیچ گفته نمی‌شود که **نیک** و **بد** و غیره چیست. افلاطون در اینجا از شیوهٔ استدلال سوفسطاییان پیروی می‌کند و از این طریق نادرستی آن‌را برملا می‌سازد. در اینجا هنوز از نظریهٔ خود او اطلاع نمی‌یابیم.

نتیجهٔ نهایی بحث، که مکالمه با آن به‌پایان می‌رسد، این سخن سقراط است: بهترین راهی که باید در پیش گرفت این است که چه در زندگی و چه پس از مرگ در طلب عدالت و، به‌طور کلی، فضیلت بکوشیم زیرا که قدرت فقط در صورتی قدرت واقعی است که هدفش نیک باشد.

---

۴۲. گرگیاس ۵۰۰.

## ج. کتاب اول جمهوری

در نخستین کتاب **جمهوری** مشابه اندیشه‌هایی را می‌یابیم که در مکالمهٔ **گرگیاس** با آنها آشنا شدیم، ولی در آن کتاب دربارهٔ فرق میان طبیعت و قانون سخنی به‌میان نمی‌آید. (ک. ف. هرمان در نوشتهٔ خود با عنوان **تاریخ و نظام فلسفهٔ افلاطون** که در سال ۱۸۳۹ منتشر ساخت این کتاب را مکالمه‌ای مستقل تلقی کرد که افلاطون بعدها کتاب اول **جمهوری** قرار داده است. چند تن دیگر از پژوهشگران از جمله فون آرنیم عنوان **تزازیماخوس** بر آن نهادند؛ و عده‌ای دیگر منکر استقلال آن شدند.)

موضوع نخستین کتاب **جمهوری** مسألهٔ عدالت است. سقراط به‌کسی که نامش را نمی‌برد، گفت‌وگویی را که با چند تن داشته است بازگو می‌کند. چنین می‌نماید که نامعلوم‌بودن نام مخاطب در این مکالمه برخلاف **گرگیاس**، قرینه‌ای باشد بر فاصله گیری افلاطون از بحثی که در اینجا به‌عمل می‌آید[۴۴]. گفت‌وگو در بندر پیره‌اوس در خانهٔ پولمارخوس روی می‌دهد. پس از گفت‌وشنیدی مقدماتی، مسألهٔ عدالت هنگامی به‌میان می‌آید که کفالوس پدر پولمارخوس دربارهٔ دارایی خود که بخشی را از پدر به‌ارث برده و بخشی دیگر را خود بر آن افزوده است سخن می‌گوید و اضافه می‌کند که بزرگترین فایدهٔ توانگری به‌عقیدهٔ او این است که توانگری آدمی را بازمی‌دارد از اینکه عملی خلاف عدالت انجام دهد یعنی مدیون دیگران بماند یا دیگران را، حتی نخواسته، بفریبد. سقراط سخن کفالس را در این عبارت خلاصه می‌کند: پس عدالت این است که شخص حقیقت را بگوید و دِیْنی را که به‌دیگران دارد ادا کند[۴۵]؛ ولی زود بدین تعریف ایراد می‌گیرد و می‌گوید در بعضی اوضاع و احوال بهتر آن است که حقیقت را نگوییم و وامی را که به‌کسی داریم ادا نکنیم. مثلاً اگر

۴۴. برای اینکه بیشتر استدلالهای سقراط در نخستین کتاب **جمهوری**، خود نوعی مغالطه به‌روش سوفسطاییان است. (مترجم)

۴۵. **جمهوری** ۳۳۱.

دوستی در حال تندرستی جنگ‌افزاری به‌ما به‌امانت داده باشد و سپس دیوانه شود و در حال دیوانگی جنگ‌افزار را پس بخواهد بهتر است آن‌را به‌او بازپس ندهیم. کفالس ایراد را می‌پذیرد و از بحث کناره می‌گیرد و ادامهٔ گفت‌وگو را به‌پسر خود پولمارخوس واگذار می‌کند.

پولمارخوس با استناد به‌سخن سیمونیدس[۴۶] شاعر، می‌گوید عدالت این است که وامی را که به‌هر کسی داریم ادا کنیم؛ ولی راستگویی را در تعریف نمی‌گنجاند. طرفین بحث می‌کوشند تا تعریفی را که بدین‌سان به‌میان آمده است با عبارتی روشن‌تر بیان کنند: عدالت این است که به‌دوستان نیکی کنیم و به‌دشمنان زیان برسانیم[۴۷]؛ و آنگاه برای اینکه درستی تعریف را بیازمایند سعی می‌کنند تا موردی را که عدالت در آن به‌کار می‌آید معین کنند: مرد عادل در میدان جنگ می‌تواند به‌دوستان فایده برساند و به‌دشمنان ضرر. ولی زود روشن می‌شود که جنگ یگانه حوزه‌ای نیست که عدالت در آن به‌کار می‌آید زیرا عدل در زمان صلح نیز سودمند است. سود عدل چیست؟ افلاطون سقراط را بر آن می‌دارد که، چنانکه بیشتر اوقات شیوهٔ اوست، سؤال را با توسل به‌مثال پیشه‌ها و کارهای دستی طرح کند: کشاورزی و کفشگری سودی معین دارند؛ سود عدالت چیست؟ در نتیجهٔ این شیوهٔ طرح سؤال، مرد عادل با استادکاران و به‌طور کلی متخصصان فنون و پیشه‌ها در یک سطح قرار می‌گیرد و چنین می‌نماید که عدالت حرفه یا فنی است مانند فن کفشگری یا چنگ‌زنی، که می‌توان آموخت، و از این‌رو پاسخی هم که داده می‌شود در همان سطح قرار دارد: عدل هنگامی سودمند است که بخواهند پولی را نگاه دارند و (از دستبرد) حفظ کنند[۴۸]. آنگاه این پاسخ تعمیم داده می‌شود: عدالت وقتی فایده دارد که بخواهند چیزی را حفظ کنند. ولی این پاسخ کلی بدین حکم

46. Simonides

۴۷. جمهوری ۳۳۲. ۴۸. همان ۳۳۳.

بی‌معنی می‌انجامد که عدالت فقط هنگامی سودمند است که بخواهیم چیزی را حفظ کنیم و عاطل بگذاریم و به کار نبریم زیرا اگر بخواهیم آن‌را به کار ببریم به‌فنی دیگر نیاز پیدا می‌شود. علاوه بر این گفته می‌شود کسی که در حفظ کردن چیزی استاد است در دزدیدن آن نیز ماهر است و بنابراین عدالت نوعی فن‌دزدی است منتها به‌سود دوستان و به‌ضرر دشمنان[۴۹]. بدین‌سان معلوم می‌شود تعریفی که از عدالت کرده‌اند بی‌معنی بوده است و طرفین می‌کوشند تعریفی دیگر بیابند، ولی باز هم بدین قید وفادار می‌مانند که عدالت برای دوستان مفید است و برای دشمنان مضر. پس باید مفاهیم **دوست** و **دشمن** بررسی شوند: «دوست کسی است که نه‌تنها درستکار به‌نظر می‌آید بلکه به‌راستی نیز درستکار است و دشمن عکس او.» این بررسی نیز بحث را به‌بیراهه می‌کشاند: دشمن، یعنی مرد ظالم و نادرست، اگر به‌او ضرر برسانیم بدتر می‌شود، یعنی نادرست‌تر و ظالم‌تر؛ و این سخن بدین معنی است که عادلان به‌وسیلهٔ عدالت دیگران را ظالم‌تر می‌سازند حال آنکه مثال فنون و هنرهای دیگر (مانند سوارکاری و موسیقی) روشن می‌کند که چنین امری محال است (مثلاً موسیقی‌دان به‌وسیلهٔ هنر موسیقی دیگران را بی‌بهره از هنر موسیقی نمی‌سازد). پس روشن است که این تعریف عدالت نیز صحیح نمی‌تواند بود.

در این نقطه ترازیماخوس سوفسطایی به‌میان بحث می‌دود و افلاطون رفتار و حرکات او را به‌نحوی مصور می‌سازد که غرضش از واردکردن این سوفسطایی در گفت‌وگو کاملاً عیان می‌گردد: «(ترازیماخوس) یکباره چون جانوری درنده پشت خم ساخت و خود را جمع‌وجور کرد و به‌ما حمله‌ور گردید چنانکه گویی می‌خواست ما را پاره‌پاره کند... و فریاد برآورد... من آماده نیستم این سخنان یاوه را

---

۴۹. جمهوری ۳۳۴.

بشنوم»[۵۰]. سوفسطایی پس از گفت و شنیدهایی که میان او و سقراط به‌عمل می‌آید سرانجام آماده می‌شود که عقیدهٔ خود را دربارهٔ عدالت اظهار کند. می‌گوید عدل آن چیزی است که برای قوی سودمند باشد[۵۱]. هر دولت قوانینی به‌نفع خود می‌نهد و این قوانین را عادلانه می‌نامد و عدالت، پیروی از این قوانین است. عادل‌بودن زیردستان ناشی از ترسشان است؛ و آنچه به‌اصطلاح عدل نامیده می‌شود منافع اقویا و حاکمان را تأمین می‌کند و در واقع وسیله‌ای است برای ظلم، و هدفش استثمار کسانی است که زمام حکومت را بدست ندارند.

در پاسخ او سقراط باز به‌مثال فنون و حرفه‌ها توسل می‌جوید: صاحب هر فن و حرفه‌ای می‌کوشد نفع دیگران را تأمین کند نه نفع خود را (مثلاً پزشک همیشه نفع بیمار را در مدّ نظر دارد و به‌همین قیاس صاحبان فنون دیگر) بنابراین مرد عادل نیز در پی نفع خویش نیست و هدفش نفع دیگران است. ترازیماخوس بر این سخن اعتراض می‌کند و می‌گوید شبانان گاو و گوسفند فقط در اندیشهٔ نفع خویشند نه نفع گله؛ و نتیجه‌ای که از این مثال برای عدل و ظلم می‌گیرد این است که عدل به‌نفع اقویا و حاکمان است و به‌ضرر ضعیفان و زیردستان[۵۲]، در حالی که ظلم، به‌عکس، بر ابلهان حکومت می‌کند یعنی بر عادلان؛ و چون در حکومت استبدادی که نمونهٔ کامل حکومت ظالمانه است نیک بنگریم می‌بینیم که ظلم منشاءِ والاترین نیکبختیها و بزرگترین منافع و بزرگترین قدرتهاست[۵۳].

پس از خطابهٔ مفصل ترازیماخوس سقراط باری دیگر فنون و کارهای دستی را مبداءِ استدلال خود قرار می‌دهد تا ثابت کند که ظلم فایده‌ای به‌بار نمی‌آورد. مثلاً فن پزشکی فقط برای معالجهٔ بیمار است و

۵۰. جمهوری ۳۳۶.
۵۱. همان ۳۳۸.
۵۲. همان ۳۴۳.
۵۳. همان ۳۴۴.

علت اینکه طبیب از طریق طبابت پول درمی‌آورد این است که او در جنب فن اصلی خود فنی دیگر دارد که فن پول‌درآوردن است. این سخن دربارهٔ عدل و ظلم نیز صادق است: اگر از عدل و ظلم برای عادل و ظالم نفعی به‌بار آید این نفع ناشی از فن پول‌درآوردن است. از این گذشته هر پیشه‌ور و هر صاحب‌فنی به‌فن خود داناست (پزشک در مورد فن خود دانا و در نتیجه نیک است و غیرپزشک در مورد فن پزشکی نادان و بد) و دانا بر آن نمی‌شود که بر دانایان پیشی گیرد حال آنکه نادان هم بر دانایان پیشی می‌جوید و هم بر نادانان. وقتی که این حکم را با **عادل و ظالم** تطبیق می‌کنیم می‌بینیم که عادل دانا و نیک است و ظالم نادان و بد، زیرا عادل عدل را می‌شناسد و ظالم نسبت به‌عدل جاهل است؛ و همان‌گونه که صاحب هر فنی به‌عنوان عالم، بر جاهلان برتری دارد عادل نیز به‌عنوان عالم برتر از ظالم است که عدل را نمی‌شناسد. بنا بر این استدلال، عدل در درجهٔ اول دانش خاصی است و کسی که می‌داند عمل عادلانه چگونه عملی است همیشه مطابق عدل عمل می‌کند. علاوه بر این، عدل به‌عنوان توانایی خاص آدمی مایهٔ زندگی شایستهٔ آدمی است یعنی زندگی توأم با سعادت.

به‌روشنی پیداست که سقراط افلاطونی در میدان سفسطه نیز بر سوفسطاییان چیره می‌تواند شد. در نخستین کتاب **جمهوری** استدلالهای فریبنده و سوفسطایی‌مآبانه از برابرشمردن عدالت با فنون و حرفه‌ها نشأت می‌گیرند. از پای‌درآمدن سوفسطاییان در برابر سقراط در نوشته‌های افلاطون، نشان می‌دهد که سوفسطاییان تا چه اندازه حتی به‌رموز هنر خود نیز جاهلند، و میان بلاغت سوفسطایی و استدلال فلسفی چه فاصلهٔ بزرگی وجود دارد. در این کتاب سوفسطایی همچون مدعی زبان‌آوری نمایان است که همین که گام در میدان بحث جدی می‌نهد زود از پای درمی‌آید و بلاغت به‌عنوان هنر ادعایی سوفسطاییان

در حقیقت فقط سایه و تصویر هنر است؛ و در مکالمهٔ پروتاگوراس، سوفسطایی دکانداری است که غذای روح برای فروش عرضه می‌کند.

اکنون وقت آن است که از مبارزهٔ افلاطون با معاصرانش روی بگردانیم و بپرسیم خود افلاطون به‌جای آنچه رد می‌کند و کمر به‌نابودساختنش بسته است، چه می‌نهد؟ سوفسطاییان می‌کوشیدند معلومات بسیار وسیع و فراگیر به‌شاگردان خود بیاموزند، و سقراط تاریخی بنا بر اطلاعاتی که دربارهٔ او در دست داریم در اندیشهٔ ساختن نظامی فلسفی نبود و آنچه عرضه می‌کرد نوع خاصی از پرسیدن فلسفی بود که تا آن زمان سابقه نداشت. افلاطون نیز در مکالمه‌هایش نظامی واحد طرح نمی‌کند و از این‌رو سؤالی که باید مطرح کنیم این است که میان او و معاصرانش چه فرقی بود و فلسفه‌اش که پیوسته در حال تحول بود چه محتوایی داشت؟

# ۴

## تعریف فلسفه

بررسی را با این پرسش آغاز می‌کنیم که **فلسفه** و تفکر فلسفی برای افلاطون چه معنایی دارد؟ برای این‌که پاسخ افلاطون را بدین سؤال بفهمیم و در عین حال ویژگی مفهوم او را از فلسفه بشناسیم باید تحقیق کنیم که پیش از افلاطون فلسفه به کدام معنی فهمیده می‌شد و این کلمه در اندیشهٔ او چه معنایی می‌یابد. بنا به‌نوشتهٔ کلمنس[1] اسکندرانی، هراکلیت نخستین کسی بود که اصطلاح فلسفه (= دوست‌داشتن دانش) را به کار برد: «زیرا دوستداران دانش باید شناسای امور و اشیاء بسیاری باشند»[2]. دربارهٔ ظاهر و معنی این جملهٔ هراکلیت اختلاف نظر وجود دارد. هـ. دیلس[3] به‌حق اشاره می‌کند که فرفوریوس آن جمله را بدین صورت نقل کرده است: «فیلسوف واقعی کسی است که امور بسیاری را می‌شناسد». چنین می‌نماید که این جمله با قطعه ۴۰ باقی‌مانده از هراکلیت متناقض باشد. این قطعه چنین است: «بسیاردانی [به‌شخص بسیاردان] خردمندی نمی‌آموزد». ولی میان این دو قطعه لازم نیست تناقضی بجوییم. البته

---

1. Klemens

۲. قطعه ۳۵ (از قطعات باقی‌مانده از هراکلیت).

3. H. Diels

عشق به‌معرفت به‌وسیع‌ترین معنایش، مستلزم این نیست که شخص شناسای امور بسیاری باشد، و اگر هراکلیت یک بار گفته باشد که فیلسوف باید دانشی وسیع داشته باشد و باری دیگر بسیاردانی را مردود شمرده باشد در این صورت ممکن است فرق میان فیلسوف و مرد بسیاردان در نظر او این بوده باشد که دوستدار دانش معلومات کثیر خود را منتظم می‌سازد و به‌صورت واحدی درمی‌آورد در حالی که مرد بسیاردان چنین نمی‌کند. اگر این تفسیر درست باشد فیلسوف کسی است که می‌کوشد تا دانشی منتظم به‌چنگ آورد که شرطش بهره‌وری از دانشهای فردی متعدد است. شاید هم مراد هراکلیت از فیلسوف، دوستدار معرفتی است که محتوایش شناخت لوگوس[۴] است؛ و لوگوس مقیاس و نظم کیهان است. دانش نامحدود خاص خدایان است[5]؛ از این‌رو آدمی هرگز دانا نمی‌شود بلکه در بهترین حالت دوستدار دانش (فیلسوف) می‌تواند شد. گرچه هراکلیت بدین‌سان برای معنی فیلسوف حصری قائل شده است ولی در اصل، فلسفه به‌معنی طلب دانش و تربیت به‌وسیع‌ترین معنی است و فیلسوف کسی است که در طلب علم و معرفت بکوشد. در نوشتهٔ هرودوت، کرویسوس[۶] به‌سولن می‌گوید «به‌سائقهٔ عشق به‌دانش (philosopheon) به‌کشورهای بسیاری سفر کرده‌ای». در کتاب توکودیدس[۷] نیز فلسفه به‌همین معنی است: «ما زیبایی را دوست داریم بی‌آنکه اسراف بورزیم، و در طلب دانش و تربیت می‌کوشیم (philosophoumen) بی‌آنکه به‌سستی بگراییم».

در دورهٔ باستان معروف بوده است که فیثاغورس نخستین کسی بود که **فلسفه** را در معنی محصور به‌کار برد، سخن او تقریباً چنین است:

---

4. logos

۵. قطعه ۷۸ هراکلیت.

6. Kroisos

۷. مقصود تاریخ جنگ پلوپونزی نوشتهٔ توکودیدس آتنی است. (مترجم)

گروهی جویای نام و آوازه‌اند و جمعی در طلب پول؛ اندکند کسانی که هر چیز دیگر را حقیر می‌شمارند و همهٔ کوشش آنان وقف این است که در ماهیت اشیا تحقیق کنند. فیثاغورس اینان را کسانی می‌نامد «که در طلب معرفت می‌کوشند، اینان فیلسوف‌اند». ولی ظاهراً این سخن جزیی از افسانه‌های مربوط به‌فیثاغورس است و ارزش تاریخی ندارد.

تعریف دقیق‌تری از فلسفه بار دیگر در حوزهٔ سوفسطاییان و سقراطیان به‌میان می‌آید. اینان فعالیت نظری منظم را فلسفه تلقی می‌کنند مثلاً آموزش جوانان را[۸]. فلسفه بدین معنی به‌رشته‌ای معین محدود نیست: علم هندسه فلسفه است[۹]، همچنین است علم موسیقی[۱۰]. در **خاطرات سقراطی** کسنوفون[۱۱] جوانی به‌نام اویتیدم اُنس با آثار شاعران و سوفسطاییان را **فلسفه** می‌نامد و در رسالهٔ **مهمانی** کسنوفون[۱۲] فلسفه تربیتی است که شخص با پرداخت مزد، از سوفسطاییانی از قبیل پروتاگوراس و گرگیاس و پرودیکوس کسب می‌کند در حالی که سقراط می‌خواهد از این تربیت بهره‌ور شود بی‌آنکه از کسی درس بگیرد. **آپولوژی** افلاطون به‌روشنی نشان می‌دهد که عامهٔ مردمان فلسفه را به‌چه معنی می‌فهمیده‌اند[۱۳]: مردمان فلسفه را می‌نکوهند زیرا بر آنند که فیلسوف اسرار آسمان و زمین را کاوش می‌کند، منکر خدایان است و به‌یاری سخنوری باطل را حق جلوه می‌دهد. به‌عبارت دیگر فیلسوفان خدانشناسند و از فن سخنوری سوءِ استفاده می‌کنند و علاوه بر این وقت خود را صرف دانشی می‌سازند که برای هیچ‌کس سودی ندارد.

اما در جنب این معنی محدود فلسفه (فعالیت نظری منظم) معنی اصلی کلمه (کوشش برای دستیابی به‌شناسایی و دانش) نیز به‌جای خود

۸. افلاطون، اویتیدم ۳۰۷ و گرگیاس ۴۸۵.
۹. افلاطون، تئه‌تتوس ۱۴۳.
۱۰. تیمائوس ۱۴۳.
۱۱. کتاب چهارم، فصل دوم.
۱۲. کتاب اول، فصل اول.
۱۳. آپولوژی ۲۳.

باقی می‌ماند و طلب دانش در برابر تملک دانش، یا دانستن، قرار داده می‌شود. مثلاً در مکالمهٔ **فایدروس** افلاطون می‌خوانیم: «... ایشان را نمی‌توان دانا نامید زیرا این نامی بزرگ و خاص خداست. پس اگر آنان را فیلسوف یا دوستدار دانش بنامیم یا نامی دیگر از این قبیل به‌آنان بدهیم خطا نکرده‌ایم»[۱۴]. **سوفیا**[۱۵] یعنی شناسایی و معرفت که موضوع این‌گونه طلب است، همان دانش است؛ مثلاً در مکالمهٔ **ته‌ئه‌تتوس**، سقراط می‌پرسد: «پس دانش با شناسایی یکی است؟[۱۶]»

بنا بر آنچه گذشت انتظار داریم در پاسخ این سؤال که **فلسفه** در نزد افلاطون چه معنی دارد، گفته شود: فلسفه کوشش برای دستیابی به‌دانش یا دانستن است. ولی خود افلاطون پاسخی دیگر می‌دهد. می‌گوید: «کسانی که از راه درست به‌فلسفه می‌پردازند در همهٔ عمر، بی‌آنکه دیگران بدانند، آرزویی جز مرگ ندارند»[۱۷]. این پاسخ نه‌تنها سخنی خلاف مشهور است بلکه شنونده را به‌مخالفت شدید برمی‌انگیزد: اگر فیلسوفان خود دریافته‌اند که بهترین کاری که می‌توانند کرد این است که از روی زمین محو شوند، ما نیز مانعشان نمی‌شویم؛ بگذار بمیرند و ما را راحت بگذارند[۱۸]. ولی بدین آسانی نمی‌توان از سر سخن افلاطون گذشت. باید دید وقتی که او فلسفه را آرزوی مرگ می‌نامد، چه نکته‌ای را می‌خواهد بیان کند؟ برای اینکه معنی سخن افلاطون را بفهمیم لازم است بیندیشیم تا ببینیم مقصودش از **مرگ** چیست؟

افلاطون در مکالمهٔ **فایدون** مرگ را چنین تعریف می‌کند: مرگ جدایی روح از تن است[۱۹]. آدمی تا هنگامی که زنده است ترکیبی است از روح و تن. تن جسمی آلی است که حیاتش از خودش نیست زیرا موادی

---

۱۴. **فایدروس** ۲۷۸.

15. sophia

۱۶. **ته‌ئه‌تتوس** ۱۴۵.

۱۷. **فایدون** ۶۴.

۱۸. همان.

۱۹. همان.

که تن از آنها تشکیل می‌یابد دارای حیات نیستند. پس باید چیزی غیر از تن و متفاوت با تن وجود داشته باشد که به‌آن زندگی ببخشد. این مبداء حیات، روح (یا نفس) نام دارد و تا هنگامی که در تن است تن زنده است و انسان زنده می‌تواند اشیا را به‌حس درک کند و بیندیشد. این تواناییها نیز باید تواناییهای مبداء حیات باشند، زیرا اگر راست است که بدن حیات خود را از خود ندارد پس به‌طریق اولیٰ ممکن نیست دارای توانایی ادراک حسی و اندیشیدن باشد؛ و اگر این حکم نیز راست است، پس آنچه انسان را انسان می‌کند تن انسانی نیست، بلکه مبدأ انسانیت، روح است و انسان به‌معنی واقعی جز روح نیست.

اکنون می‌پرسیم آنچه انسان را بعنوان موجود ذی‌روح از دیگر موجودات ذی‌روح مانند گیاه و حیوان متمایز می‌سازد چیست؟ در اینکه انسان در حیات با گیاه و حیوان مشترک است تردید وجود ندارد. حیوان نیز توانایی ادراک حسی دارد ولی اندیشه و عقل خاص انسان است. گرچه جانوران عالی را نمی‌توان فاقد هوش دانست ولی تنها انسان می‌تواند **آنچه هست** (چیزی که هست، موجود حقیقی) را بشناسد. شناخت **چیزی که هست** را افلاطون شناسایی خردمندانه (شناسایی به‌یاری خرد) می‌نامد. این شناسایی از طریق حواس حاصل نمی‌شود زیرا به‌وسیلهٔ حواس همیشه چیزی را که در اینجا یا آنجا هست ادراک می‌کنیم: چیزی را که مکان خود را تغییر می‌دهد، و در طول زمان کیفیاتش دگرگون می‌شوند، و دستخوش کون و فساد است. این‌گونه شیء ممکن نیست **چیزی که هست** (= موجود، موجود حقیقی) باشد. ما به‌یاری ادراک حسی به **چیزی که هست** راه نمی‌یابیم بلکه آن‌را فقط هنگامی می‌شناسیم که از ادراک حسی برتر و فراتر برویم و از طریق تفکر محض، **چیزی که هست** را بجوییم.

این فراتررفتن از ادراک حسی و «فرو رفتن روح در خویشتن» را،

یعنی این حالت را که «روح از همه‌سو دامن از تن برمی‌چیند و تنها و مجرد می‌ماند»[۲۰]، نه‌تنها ادراک حسی بلکه درد و میل و به‌طور کلی همهٔ امور ناشی از تن، آشفته می‌سازند: «زیرا تن هر ساعت زحمتی تازه برای ما فراهم می‌آورد و پیاپی از ما نان و آب می‌خواهد و گاه هم بیمار می‌شود و پیوسته ما را در بند میل و هوس نگاه می‌دارد و با اشباح و سرگرمیهای کودکانه مشغول می‌سازد چنانکه هیچ فراغت نمی‌یابیم تا چیزی را بدان‌سان که به‌راستی هست بشناسیم. از این گذشته جنگها و آشوبها و خونریزیها سببی جز تن و هوسهای آن ندارند زیرا جنگ برای مال درمی‌گیرد و مال برای تن خواسته می‌شود و بدین‌سان همهٔ وقت ما در خدمت تن می‌گذرد و هیچ‌گاه نمی‌توانیم فارغ از تن دمی در خویشتن فروبرویم و روی به‌جست‌وجوی حقیقت بیاوریم. اگر هم روزی فراغتی دست دهد و بخواهیم پژوهش آغاز کنیم باز تن بر سر ما می‌تازد و جمعیت خاطر ما را پریشان می‌سازد. پس شک نیست که اگر بخواهیم آنچه را به‌راستی هست بشناسیم باید خود را از قید تن آزاد کنیم و با دیدهٔ روح به‌تماشای آن همت گماریم»[۲۱]. آزادی روح از قید تن، مردن است؛ و بنابراین فلسفه به‌معنی آرزوی مرگ و کوشش برای مردن، آزادساختن روح از عواطف و نیازهای تن است و فراتررفتن از ادراک حسی، و کوشش به‌شناختن **چیزی که هست** از طریق تفکر محض.

از آنچه گفته شد روشن است که آدمی، مادام که روح و تنش بهم پیوسته‌اند، تنها هنگامی به‌شناخت حقیقت **نزدیک می‌تواند شد** که روحش، تا آنجا که ممکن است، خود را از قید تن برهاند؛ ولی به‌هرحال بزرگترین موفقیتی که آدمی در طی زندگی به‌چنگ می‌تواند آورد **نزدیک‌شدن به‌حقیقت** است؛ زیرا روح تا هنگامی که با تن پیوسته است ممکن نیست چنان در خویشتن فروبرود که پیوند خود را با تن به‌کلی

۲۰. فایدون ۶۷.
۲۱. همان ۶۶.

بگسلاند. روح به‌شناخت کامل **چیزی که هست** وقتی دست می‌تواند یافت که از بند تن به کلی رها شود، یعنی پس از مرگ جسمانی. ولی از این واقعیت نباید چنین نتیجه گرفت که دوستدار معرفت باید خود را بکشد[۲۲] تا بتواند هر چه زودتر به‌شناخت آنچه هست موفق گردد. زندانی‌بودن روح در تن به‌اراده و فرمان بشری نیست. همان‌گونه که شهروندی مطیع قانون ـ که سرمشقش سقراط است ـ حق ندارد حتی در صورت وجود امکان فرار، از زندان بگریزد[۲۳]، روح نیز موظف است تا زمانی در زندان بدن بماند که باز اراده و فرمانی غیربشری از زندان تن رهاییش بخشد. ارادهٔ غیربشری ارادهٔ **خدایی** است. بنابراین روح باید در قید تن بماند و صبر کند تا خدا یا خدایان رخصت آزادی به‌او بدهند.

برای ایضاح اندیشهٔ اخیر اشاره‌ای کوتاه به‌معنی **خدایی** (theios) و **خدا** (theos) ضروری است. وقتی که ما در ترجمه‌ای کلمات **خدایی** و **خدا** را می‌خوانیم و می‌دانیم که یونانیان به‌وجود خدایان متعدد قائل بودند، در عالم تصور هیأتی از موجودات فوق‌بشری کم‌وبیش مهربان و گاهی نامهربان را پیش خود مجسم می‌سازیم که به‌طور کلی همه اعمال و رفتار انسانی دارند، و آنگاه می‌پرسیم چگونه ممکن است فیلسوفانی مانند افلاطون به‌جد سخن از خدا یا خدایان بگویند. پاسخ سؤال ما این است که در نزد یونانیان **خدا** و **خدایان** به‌معنی هر چیز فوق‌بشری و سرمدی است. یونانیان بیشتر نیروهایی را که پیش از تولد ما وجود داشتند و پس از مرگ ما نیز موجود خواهند بود، **خدا** یا **خدایی** می‌نامیدند و این‌گونه نیروها را ـ نه تنها پدیدارهایی مانند باران و رعد و برق و روشنایی خورشید و بیماری و مرگ، بلکه محرکهای روحی را هم که آدمی را متوجه می‌سازند به‌این‌که اختیارش بدست چیزی یا نیرویی است که نمی‌تواند بر آن چیره شود ـ به‌عنوان شخص تصور می‌کردند. مثلاً هیجان شدید عشق را اثر

---

۲۲. فایدون ۶۱. ۲۳. کریتون ۵۰.

آفرودیت (الههٔ عشق) می‌دانستند و اگر از کسی عملی خلاف عقل سر می‌زد این امر را دلیلی می‌انگاشتند بر اینکه زئوس فهم و عقل را از او گرفته است. بنابراین شیوهٔ فکر، آدمی بازیچه‌ای در دست خدایان نیرومندی است که نه‌تنها جهان و کیهان را اداره می‌کنند بلکه امور آدمیان را نیز نظم و نظام می‌بخشند. مهم‌تر از این، نکته‌ای است که ویلاموویتس مولندورف (در کتاب خود با عنوان **دین یونانیان**) ما را به‌آن متوجه ساخته است. آن نکته این است که در نزد یونانیان **خدا** (theos) در درجهٔ اول معنی محمولی دارد. یهودیان و مسیحیان نخست وجود خدا را مسلم فرض می‌کنند و آنگاه می‌کوشند تا صفات او را معین نمایند مثلاً می‌گویند «خدا محبت است» در حالی که یونانیان چنین نمی‌کنند بلکه مثلاً می‌گویند «محبت خداست». در نمایشنامهٔ **هلنا** اثر اوریپید می‌خوانیم: «بازشناسی دوستان نیز خداست». در اینجا شیوهٔ فکری نمایان است که اشیا و امور و تصورات را به‌نحوی با هم مرتبط می‌سازد که در نظر اول بر ما خلاف مشهور می‌نماید.

برای روشن‌ساختن عقیدهٔ افلاطون در مورد روح نیز لازم است توضیحی بدهیم. پشت کردن فیلسوف به‌بدن ممکن است به‌معنی گریز از دنیا فهمیده شود و به‌راستی هم عده‌ای آن‌را بدین معنی فهمیده‌اند. ولی افلاطون به‌هیچ‌روی خواهان نفی دنیا نیست. فیلسوف چون می‌داند که در پیوستگی روح و تن، روح مقامی برتر از تن دارد، از این‌رو می‌تواند دربارهٔ زندگی جسمانی به‌درستی داوری کند و این زندگی را در سلسلهٔ مراتب روح و تن در جایی قرار دهد که سزاوار آن است. فلسفه، تشبّه به‌آن چیزی است که سرمدی و تغییرناپذیر است؛ امر سرمدی و تغییرناپذیر، الوهیت است؛ بنابراین فلسفه تشبّه به‌الوهیت است[۲۴].

عقیدهٔ افلاطون دربارهٔ فلسفه و روح بدان‌سان که تشریح کردیم ما

۲۴. رک. افلاطون، تهئه‌تتوس ۱۷۶.

را بر آن می‌دارد که چند پرسش به‌میان آوریم:

تصدیق این مطلب که روح موجودی قائم به‌ذات و متفاوت از تن است مستلزم تصدیق مرگناپذیری روح نیست؛ آیا می‌توان دلایلی بر مرگناپذیری این موجود مستقل و قائم به‌ذات آورد؟

روح چگونه موجودی است، بسیط است یا مرکب؟ و اگر مرکب است آیا کل آن مصون از مرگ است یا تنها جزیی از آن؟

پیشتر بارها سخن از **چیزی که هست** به‌میان آمد، و گفته شد روح هنگامی که در طلب شناسایی برمی‌آید، می‌کوشد تا آنجا که ممکن است پیوند خود را از تن بگسلاند و همهٔ توجه خود را معطوف **آنچه هست** بسازد. **چیزی که هست** چیست؟

می‌کوشیم نخست به‌پرسش سوم پاسخ بدهیم زیرا میان این پرسش و مسألهٔ روح ارتباط بسیار نزدیک وجود دارد.

# ۵

## نظریهٔ ایده

**چیزی که هست** چیست؟ پاسخی که در وهلهٔ اول بدین سؤال می‌توان داد این است که **چیزی که هست** را تنها از طریق تفکر محض می‌توان شناخت نه از طریق ادراک حسی. تمامی دنیای تجربی قابل ادراک، ممکن است موضوع ادراک حسی قرار گیرد، از این‌رو این دنیا ممکن نیست **چیزی که هست** باشد. پس **چیزی که هست**، که تنها از طریق تفکر محض شناختنی است، چه می‌تواند بود؟ برای اینکه پاسخ این پرسش را آسان‌تر بتوانیم یافت باید ببینیم میان ادراک حسی و تفکر چه فرقی هست. ادراک حسی به‌ما خبر از دنیای تجربی می‌دهد. چه خبری؟ اگر اشیاءِ کثیر گوناگونی را که از طریق حواس درمی‌یابیم به‌یک‌سو نهیم و بپرسیم که وجه مشترک همه محسوسات کدام است، بدین نتیجه می‌رسیم که همهٔ موضوعات ادراک حسی به‌طور مداوم در حال تغیُّرند؛ بعضی سریع‌تر تغییر می‌یابند و بعضی آهسته‌تر. همهٔ محسوسات دستخوش تغیّر و کون و فسادند. می‌گویند هراکلیت گفته است که همه چیز در حال سیلان است همانند یک رود[1]، یعنی پیوسته در حال تغییر است. «هراکلیت می‌گوید

۱. این سخن را به‌ناحق به‌هراکلیت نسبت داده‌اند: رک. Kirk-Raven-Schofild. فیلسوفان پیش از سقراط چاپ دوم، کمبریج، ۱۹۸۳، صفحهٔ ۱۹۵.

همه چیز در جنبش است و هیچ چیز ثابت نیست. حتی جهان را به‌رودی تشبیه می‌کند و می‌گوید دو بار نمی‌توان در یک رود فرو رفت»[۲]. اما اگر هر محسوسی متغیر است آیا اصلاً می‌توان دربارهٔ دنیای محسوسات حکمی کرد که دارای اعتبار دائم باشد؟

برای روشن‌ترساختن سؤال مثالی ساده می‌آوریم. وقتی که می‌گوییم برگ این درخت سبز است، این حکم تنها در زمانی معین اعتبار دارد یعنی در زمانی که برگ به‌راستی سبز است. همان برگ در پاییز زرد می‌شود و در زمستان از میان می‌رود. این سخن دربارهٔ همهٔ محسوسات صادق است. از این گذشته می‌بینیم که اعتقاد مردمان دربارهٔ نیک و زیبا و عادلانه، در زمانهای مختلف، و حتی گاهی در میان اقوام مختلف، گوناگون است. مثلاً عدل چیست، کار عادلانه کدام است؟ یکی می‌گوید عدل این است که به‌هر کس آنچه را سزاوار اوست بدهیم، دیگری می‌گوید عدل ادای دِیْن است و سومی بر آن است که عدل آن چیزی است که برای قوی سودمند است[۳]. برای اثبات اینکه بسی کسان تعریف سوم را می‌پسندند می‌توان مثالهای فراوان آورد. اما عدل فی‌نفسه، صرفنظر از عقاید متغیر، چیست؟ نیک چیست؟ زیبا چیست؟ در این مورد نه ادراک حسی می‌تواند چیزی به‌ما بیاموزد و نه عقاید متعدد و متناقض. نتیجه این است که احکام عام‌الاعتبار نه بر ادراک حسی مبتنی می‌توانند بود و نه بر عقاید مردمان. ولی می‌دانیم که احکام عام‌الاعتبار وجود دارند مثلاً ۱۲ = ۵ + ۷. این‌گونه احکام با چه نوع موضوعات ارتباط دارند؟ با دنیای محسوسات ممکن نیست ارتباط داشته باشند زیرا محسوسات دائم در حال تغییرند. اگر چیزی وجود ندارد که این‌گونه احکام، که همیشه معتبرند، درباره‌اش صادق باشند پس این احکام باید یا غلط باشند یا

۲. افلاطون، کراتیلوس ۴۰۲، همچنین رک. ارسطو، سماع طبیعی ۲۵۳ ب و مابعدالطبیعه ۱۰۱۰ الف.
۳. افلاطون، جمهوری ۳۳۸.

بی‌معنی. ولی اگر بگوییم حکم «هفت بعلاوهٔ پنج مساوی است با دوازده» غلط یا بی‌معنی است، سخن خود ما بی‌معنی خواهد بود. پس باید چیزی وجود داشته باشد که این‌گونه احکام درباره‌اش صادق باشند و این چیز باید به‌طور قابل اثبات دارای همان خاصیتی باشد که احکام عام‌الاعتبار دارند: یعنی تغییرناپذیری و دوام. حکم «هفت بعلاوهٔ پنج مساوی است با دوازده» به‌طور تغییرناپذیر صحیح و موافق حقیقت است، پس واقعیتی هم که این حکم بیان می‌کند باید تغییرناپذیر باشد. ولی چنین چیزی تغییرناپذیر در کجا هست و از کدام طریق می‌توان آن‌را دریافت؟

تفکر دربارهٔ این‌گونه احکام تغییرناپذیر را پارمنیدس (در حدود ۵۰۰ ق‌م.) آغاز کرد، و او نخستین متفکری بود که کشف کرد که ادراک حسی، و تفکری که بر ادراک حسی اعتماد می‌کند، فریبی بیش نیست. قطعه شماره ۷ که از او به‌ما رسیده چنین است: «مگذار عادت بسیار آزموده مجبورت کند که در این راه بیفتی که چشم عاری از دقت و گوش آکنده از هیاهو و زبان، تو را رهبری کنند.»

و قطعه شماره ۸، سطر ۳۸ تا ۴۱ چنین است: «همهٔ اینها نامهایی‌اند که آدمیان فانی با اعتقاد به‌حقیقی‌بودن آنها بر آنها نهاده‌اند: پدیدآمدن و ازمیان‌رفتن (=کون و فساد)، بودن و نبودن، تغییر مکان‌دادن و دگرگون‌شدن رنگ درخشان.»

موجود تغییرناپذیر را تنها به‌یاری تفکر می‌توان دریافت، تفکری که از هر گونه ارتباط با تجربه‌های حسی آزاد است، یعنی تفکر محض. پارمنیدس نخستین متفکری است که برای آن چیز تغییرناپذیر نامحسوس، اصطلاح **وجود** و **است** (هست) و **موجود** را به‌کار برده است. به‌موجب تعالیم پارمنیدس، **موجود**، کلی است یگانه، نامتحرک بدون انتهای زمانی، که کاین نشده است و فاسد نمی‌شود، مطلقاً ساده است، از حیث زمانی و مکانی عین خود است یعنی همیشه به‌یک نوع

باقی می‌ماند و قسمت‌پذیر نیست؛ در درون مرزهای خود بی‌حرکت است، در همه‌جای خود به‌نحو برابر از خود آکنده است، و شکل کره دارد. بنابراین، موجود کره‌ای است همگون، که نمی‌جنبد و دگرگون نمی‌شود. به‌عنوان کره دارای بعد است ولی فاقد کیفیت؛ زنده نیست و روحی دارای خرد ندارد. نه خداست و نه دارای خصوصیات و صفات خدایی. با تفکر یکی می‌شود ـ یگانه می‌شود ـ ولی در این یگانگی مقدم بر تفکر است[۴]. چیزی که دارای بعد ولی فاقد اعراض است، از طریق حواس دریافتنی نیست. از این‌رو کرهٔ وجود، که در هر سو به‌یک اندازه گسترده شده و فاقد کیفیت است، از دیدهٔ تفکر انسانی که وابستهٔ ادراک حسی است پنهان می‌ماند. ادراک و تفکر انسانی نمود کثرت و حرکت و تغیُّر را پدید می‌آورند. جهان محسوس، و هر چه چنین می‌نماید که در آن روی می‌دهد، واقعیت خیالی است. واقعیت حقیقی، ایستاست، در هر سو به‌طور برابر گسترش یافته است، فاقد کیفیت است و تنها به‌چشم تفکر خدایی دیده می‌شود. «شناسایی» انسانی می‌کوشد تا به‌همان چیزی دست یابد که تفکری که خدایی بی‌نام از آن سخن گفته است[۵]، می‌تواند دریافت؛ می‌خواهد واقعیت را بشناسد. شیوهٔ نگرش انسانی می‌خواهد **موجود** را دریابد؛ ولی به‌جای واقعیت تغییرناپذیر، کثرت و تغیُّر را می‌بیند و در نتیجه به‌واقعیت دست نمی‌یابد. تفکر تربیت‌یافته (یا از خدا دانش‌آموخته؟) به‌پوچی واقعیت خیالی دنیای جسمانی آگاه می‌شود: **موجود**، دنیای جسمانی محسوس نیست بلکه **موجود**، کره‌ای است فاقد اعراض و از این‌رو به‌حس درنمی‌آید.

پیشتر پرسیدیم آن چیز تغییرناپذیر که حکم عام‌الاعتبار ما

۴. پارمنیدس تفکر را دریافتِ واقعیت تلقی می‌کند. وقتی که موجود موضوع تفکر قرار می‌گیرد، تفکر و موجود (عقل و معقول) یکی می‌شود، واحد می‌شود، ولی در این واحد، موجود بر تفکر (معقول بر عقل) مقدم است زیرا به‌عقیدهٔ پارمنیدس تفکر وابستهٔ وجود است برای اینکه چنانکه اشاره کردیم، تفکر به‌معنی شناخت وجود است. (مترجم)

۵. رک. قطعه شماره ۲ باقی‌مانده از پارمنیدس.

دربارهاش صدق می‌کند، چیست؟ پاسخی که در نظریهٔ پارمنیدس بدین سؤال می‌یابیم چنین است: چیز تغییرناپذیر آن موجودی است که تنها به‌یاری تفکر محض دریافتنی است؛ دنیای محسوس، اشتباه و فریبی است که از طریق «شناسایی» انسانی پدید می‌آید. برای راه‌یافتن به‌واقعیت باید از ادراک حسّی و تفکر انسانی فراتر برویم و بدین مقصود ـ به‌عقیدهٔ پارمنیدس ـ به‌نیروی خودمان دست نمی‌توانیم یافت بلکه فقط به‌یاری خدایی بدین هدف می‌توانیم رسید: فلسفه به‌عنوان شناسایی موجود تغییرناپذیر، هدیهٔ خدا به‌آدمیان است. مهمترین نتیجهٔ نظریهٔ پارمنیدس عبارت است از دوگانگی **موجود** و آنچه حواس به‌عنوان موجود بر ما می‌نمایند در حالی که در حقیقت موجود نیست. **موجود** ساحت حقیقت است ولی آنچه چنین می‌نماید که موجود است ساحت عقیده و گمان و نمود است. بنابراین، احکام مربوط به‌دنیای محسوسات، احکام مربوط به‌لاوجودند. (گرگیاس سوفسطایی کتابی دربارهٔ لاوجود نوشته بوده است و از اینجا پیداست که او تحت تأثیر نظریهٔ پارمنیدس قرار داشته است.)

افلاطون نظریهٔ پارمنیدس را تغییر می‌دهد و می‌گوید: دنیای محسوسات **هیچ** (= نباشنده، لاوجود) نیست بلکه میان **وجود** (باشنده) و **هیچ** (نباشنده) قرار دارد و قلمرو کون و فساد (پدیدآمدن و ازمیان‌رفتن) است؛ و عقیده و پندار با این قلمرو سروکار دارد. **چیزی که هست** (موجود، باشنده) را از طریق شناسایی خردمندانه می‌توان شناخت. هیچ (نباشنده) شناختنی نیست[6]. فلسفه در جست‌وجوی شناسایی است، شناسایی به‌یاری خرد؛ و می‌خواهد **چیزی که هست** (موجود) را بشناسد، و به‌سخن دیگر در آرزوی شناسایی **موجود** است. در اینجا چند سؤال پیش می‌آید: موجود چیست؟ آنچه دستخوش کون و فساد است،

۶. جمهوری ۴۷۷.

یعنی دنیای محسوس ما، چه نسبتی با موجود دارد؟ موجود را چگونه می‌توان شناخت؟

می‌کوشیم به‌سؤال اول پاسخ بدهیم: موجود چیست؟ پاسخ افلاطون بدین سؤال به‌ظاهر تکرار معلوم است: موجود چیزی است که هست. ولی همین که در این پاسخ دقیق می‌شویم معلوم می‌شود که به‌هیچ‌وجه تکرار معلوم نیست. در جملهٔ «موجود چیزی است که هست» مرکز ثقل **هست** نیست بلکه **چیز** است. اکنون می‌کوشیم تا معنی این سخن را روشن سازیم. ما مثلاً انسانی را **عادل** می‌نامیم. انسان به‌عنوان انسان، **عادل** نیست. زیرا اگر ظالم شود انسان‌بودنش بجای خود باقی می‌ماند ولی عدالتش از میان می‌رود. از این‌رو انسان عادل چیزی است که عدل در او هست و ممکن است از او جدا شود. ولی خود عادل یا خود عدل هرگز ممکن نیست از خودش جدا گردد. عادل یا عدل همیشه با خود خویش کاملاً همان است و عین خودش است، مرکب از اجزا نیست، و چون مرکب نیست ممکن نیست منحل شود؛ عدل همیشه **هست**، و چون همیشه هست فسادپذیر نیست، همیشه همان باقی می‌ماند و تغییر نمی‌پذیرد. عادل تغییرناپذیر یا عدل تغییرناپذیر همیشه عدل دیده می‌شود و هرگز ضد خود نمایان نمی‌گردد. البته ادراک حسی به‌عدل تغییرناپذیر راه نمی‌یابد، بلکه فقط تفکر نظرکننده می‌تواند آن‌را ببیند. عدل همیشه همان چیز باقی می‌ماند و همان چیز نمایان می‌شود.

در زبان یونانی مصدر فعلی وجود دارد که نه لازم است و نه متعدی[7]. این مصدر «idein» است به‌معنی دیدن. دو اسم idea و eidos از آن مصدر مشتقند. در زبان غیرفلسفی ــ و گاهی هم در اصطلاح فلسفی ــ این دو کلمه معنی **هیأت** و **شکل** دارند. افلاطون برای بیان **چیزی که هست** هر دو کلمه را به‌کار می‌برد: موجود، یعنی چیزی که

7. infinitivus aoristi

هست، ایده (idea یا eidos) است؛ ایده آن چیزی است که همیشه همان است و همان نمایان است. ایده‌ها قائم به‌ذات خویشند در حالی که قوام اشیاءِ محسوس به‌چیز دیگری است که به‌آنها افزوده می‌شود. به‌علاوه: انسانهای عادل، انسانهای زیبا، انسانهای خوب، بسیارند در حالی که فقط یک عدل وجود دارد و یک زیبایی و یک نیکی. به‌سخنی دیگر آنجا که در دنیای محسوس کثرت هست در حوزهٔ ایده‌ها برای هر حوزهٔ کثرت، وحدت وجود دارد.

آنچه را تاکنون گفتیم خلاصه می‌کنیم: اشیاءِ زیبا و اشیاء نیک کثیرند در حالی که تنها یک **زیبای فی‌نفسه** وجود دارد و یک **نیک** فی‌نفسه، به‌همین قیاس در مورد اشیاء کثیر دیگر[8]. هر کثیری در تحت یک ایده قرار دارد؛ این ایده، وحدت و ماهیت واحد آن حوزهٔ کثرت است. برای اینکه سوء فهم پیدا نشود لازم است دربارهٔ نحوه وجود ایده‌ها توضیحی بدهیم. در زبان روزانهٔ ما **ایده** به‌معنی محتوای آگاهی یا محتوای تصور یا مفهوم فهمیده می‌شود. (در فرهنگ فلسفی که گ. کلاوس[9] و م. بوهر[10] منتشر کرده‌اند، در چاپ هشتم سال ۱۹۷۱ لایپزیک، نویسندگان مقالهٔ ایده‌آلیسم ادعا کرده‌اند که ایده‌ها مفاهیمی هستند که به‌آنها جنبهٔ عینی و مطلق بخشیده شده است. این نویسندگان دست کم شصت سال از نتایج پژوهشهای مربوط به‌افلاطون عقبند.) در نوشته‌های فلسفی قدیم‌تر، ایده‌ها مفاهیمی تلقی می‌شوند که جنبهٔ اقنومی یافته‌اند. پاول ناتورپ[11] در نوشته خود با عنوان **نظریهٔ ایدهٔ افلاطون** که در سال ۱۹۲۱ منتشر کرده است ایده‌های افلاطونی را **مفاهیم مجرد** تلقی می‌کند. (همین مؤلف در ضمیمهٔ چاپ دوم کتاب خود ایده‌ها را چیزهایی پویا و قائم به‌ذات می‌نامد، و می‌گوید ایده‌ها نیروی زندهٔ حیات و رشد همهٔ

۸. جمهوری ۵۰۷.

9. G. Klaus
10. M. Buhr
11. Paul Natorp

موجوداتی هستند که دارای زندگی و رشداند؛ ولی ایده‌ها اشیاء واقعی و عینی نیستند.) همهٔ این‌گونه تفسیرها مردود شناخته شده‌اند. ایده‌های افلاطونی نه روشهای منطقی هستند، نه مفاهیم مجرد، و نه مفاهیمی که جنبهٔ اقنومی یافته باشند؛ ایده‌ها مفاهیم تجربی و تصورات نیز نیستند. نیروهای حیات و رشد اشیا نیز نیستند. ایده **موجود** است، **موجود** به‌معنی ماهیت که تنها با چشم تفکر محض می‌توان مشاهده‌اش کرد. ایده‌ها را در دنیای محسوسات نمی‌توان یافت؛ از این‌رو می‌پرسیم ایده‌ها در کجا هستند؟

متفکران نوافلاطونی به‌پیروی از فیلون اسکندرانی و سنکای دوم، ایده‌ها را اندیشه‌های عقل ــ اقنومهٔ دوم فلوطینی پس از واحد فراتر از موجود ــ نامیدند و نوافلاطونیان مسیحی آنها را اندیشه‌های خدا قلمداد کردند. الهیون مسیحی این تفسیر را از آن خود ساختند و مخصوصاً فیلسوفان و الهیون قرون‌وسطی آن‌را با نظریه آفرینش مسیحی مرتبط کردند همچنانکه فیلون نیز آن‌را با نظریهٔ آفرینش خود مربوط ساخته بود. این تفسیر که تا اواسط قرن نوزدهم تفسیر صحیح نظریهٔ افلاطون انگاشته می‌شد از طرف پژوهشگران مردود شناخته شده است. ایده‌های افلاطونی نه اندیشه‌های یکی از خدایانند نه اندیشه‌های خدای واحد، بلکه ماهیّاتند که در بیرون از جهان محسوس، «در ورای آسمان»[۱۲]، جهانی خاص خود دارند. بنابراین ایده‌ها موجودات مستقلند جدا از اشیاء محسوس. ارسطو، شاگرد بزرگ افلاطون، که نزدیک به‌بیست سال در آکادمی بسر برده و قاعدتاً باید گواهی شایان اعتماد بر نظریه ایدهٔ افلاطون به‌شمار آید هرچند که این نکته تا امروز مورد بحث و تردید است، جدایی ایده‌ها را از اشیاء محسوس **تفارق**[۱۳] می‌نامد؛ ایده‌ها موجودات

۱۲. فایدروس ۲۴۷.

13. chorizien

مفارق[14] مستقل‌اند. (افلاطون اصطلاحات chorismos ـ تفارق ـ و choriston ـ مفارق ـ را به کار نمی‌برد ولی به‌صراحت می‌گوید که ایده‌ها در زمان و مکان نیستند.) نسبت جهان موجودات حقیقی به‌جهان محسوس مانند نسبت صورت اصلی به‌تصویر آن صورت است. افلاطون در رسالهٔ **تیمائوس** می‌گوید «اگر این جهان (که مقصودش جهان محسوس است) زیباست و سازندهٔ آن خوب و کامل، پس بی‌گمان (سازندهٔ جهان) در ایجاد جهان آنچه را سرمدی است سرمشق قرار داده»[۱۵]. موجودات **سرمدی**، ایده‌های تغییرناپذیرند. در اینجا مسائل بسیاری روی می‌نمایند که بهتر است پس از تشریح سه تمثیل کتابهای ششم و هفتم **جمهوری** (تمثیل خورشید، تمثیل خط، تمثیل غار) به‌حل آنها بپردازیم.

### الف. تمثیل خورشید[۱۶]

خورشید با روشنایی که از آن می‌تابد حس بینایی را قادر به‌دیدن می‌کند و به‌اشیاء دیدنی قابلیت دیده‌شدن می‌بخشد. نسبت حس بینایی به‌خورشید به‌شرحی است که بیان می‌کنیم: اولاً حس بینایی ـ نه خود آن حس و نه آلت آن یعنی چشم ـ خورشید نیست ولی چشم شبیه‌ترین همهٔ آلات حس به‌خورشید است. حس بینایی نیروی خود را از خورشید می‌گیرد و از این‌رو خورشید را می‌توان علت حس بینایی نامید، و حس بینایی خورشید را بدین عنوان (به‌عنوان علت وجود خود) می‌بیند. در ثانی خورشید علتِ **شدن** و پدیدآمدن، و علت رشد و تغذیهٔ اشیاء مریی است بی‌آنکه خود آن **شدن** و پدیدآمدن باشد. خورشید مولود **نیک** است و **نیک** آن‌را به‌صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد[۱۷]. همان نقشی

14. chorista

۱۵. **تیمائوس** ۲۹.
۱۶. **جمهوری** ۵۰۷ تا ۵۰۹.
۱۷. همان ۵۰۸.

را که خورشید در جهان دیدنیها در مورد حس بینایی و چیزهای دیدنی دارد، همان نقش را **نیک** در جهان اندیشیدنیها در مورد خرد و موضوعات تفکر دارد[۱۸]. همان‌گونه که چشم اگر در هنگام شب به‌اشیا بنگرد نابینا می‌نماید و در روشنایی روز بینا، روح نیز اگر به‌محیطی روی آورد که با تاریکی آمیخته است، اسیر عقیده و پندار می‌گردد، حال آنکه اگر به‌چیزهایی بنگرد که در روشنایی حقیقت و **موجود** قرار دارند آنها را به‌روشنی می‌شناسد و درمی‌یابد[۱۹].

برای روشن‌تر شدن تمثیل به‌طرح ذیل توجه کنید:

خورشید
↓
روشنایی

پدیدآمدن، رشد غذای اشیاء دیدنی

۱. قدرت شناسایی چشم، که در پرتو روشنایی می‌تواند اشیاء دیدنی را ببیند و بشناسد.
۲. قابلیت دیده‌شدن اشیاء محسوس
۳. دیدن بالفعل

نیک
↓
روشنایی حقیقت و «موجود»

وجود و ماهیت اشیایی که به‌وسیلهٔ خرد شناختنی‌اند

۱. قدرت شناسایی خرد، که در پرتو روشنایی «حقیقت» و «موجود» می‌تواند اشیاء معقول را بشناسد.
۲. قابلیت شناخته‌شدن اشیاء معقول
۳. شناختن بالفعل

**تفسیر تمثیل خورشید:** نیک، علت شناسایی و حقیقت است همچنانکه خورشید علت دیدن است. همچنانکه خورشید با روشنایی خود سبب می‌شود که حس بینایی قدرت دیدن پیدا کند، نیک نیز با

۱۸. مقایسه کنید با جمهوری ۵۰۸.
۱۹. جمهوری ۵۰۸.

روشنایی حقیقت که از آن می‌تابد به‌خرد توانایی شناختن می‌بخشد. به‌علاوه، روشنایی خورشید علت دیدنی‌شدن و شناختنی‌شدن اشیاء دیدنی است؛ به‌همین قیاس روشنایی حقیقت که از نیک می‌تابد علت شناختنی‌بودن اشیایی است که تنها به‌وسیلهٔ خرد دریافته می‌شوند. قدرت شناسایی و قابلیت شناختنی‌بودن شرایط ضروری شناسایی‌اند. خورشید با روشنایی خود به‌اشیاء محسوس **شدن** و نشو و نما و غذا می‌بخشد؛ و نیک با روشنایی حقیقت و موجود که از آن می‌تابد علت وجود و ماهیّت اشیایی است که تنها از طریق خرد قابل شناختن‌اند. **همچنان** که روشنایی از خورشید می‌آید ولی خورشید نیست، حقیقت و **موجود** نیز عین نیک نیستند ولی از نیک برمی‌آیند و علتشان نیک است. شناسایی و موجود و حقیقت نیکند ولی خود نیک (نیک فی‌نفسه) نیستند. همان‌گونه که خورشید هستی (پدیدآمدن) و رشد و غذا می‌بخشد بی‌آنکه خود آن متعلق به‌حوزهٔ **شدن** باشد[20]، وجود و موجودیت نیز هستی خود را مدیون نیک‌اند[21]. نیک علت وجود و موجودیت است ولی متعلق به‌حوزهٔ وجود و موجودیت نیست، بلکه از حیث علّو و نیرو بسی برتر از وجود است. حوزهٔ وجود و موجودیت، جهان ایده‌هاست. پس، نیک آن چیزی است که به‌ایده‌ها وجود و موجودیت می‌بخشد. بنابراین، ایده‌های تغییرناپذیر وجود و ماهیت خود را مدیون نیک‌اند. با توجه به‌آنچه گفته شد، ایدهٔ نیک از حیث ماهیت با ایده‌های دیگر فرق دارد: ایدهٔ نیک، علت وجود و موجودیت ایده‌هاست بی‌آنکه خود آن وجود و موجودیت باشد. همچنان که خورشید به‌چشم دیدنی است، نیک از طریق خرد شناختنی است. نیک، از آن‌جهت که ماهیتش همیشه همان باقی می‌ماند، به‌حق **ایده** نامیده

۲۰. یونانیان هر یک از اجرام سماوی و از آن‌جمله خورشید را خدایی می‌دانستند. (مترجم)
۲۱. جمهوری ۵۰۹.

می‌شود؛ ولی چون خود آن شرط ماهیت ایده‌های دیگر است، والاترین ایده است. افلاطون در **جمهوری** (۵۹۷) خدا را آفرینندهٔ ایده‌ها می‌نامد. ولی معنی این جمله را تنها از طریق مقایسه می‌توان دریافت: ایده‌ها مبداء الهی دارند؛ درودگر مصنوعات خود را با چشم‌دوختن به‌ایده‌ها می‌سازد [و از این‌رو مصنوعات او تصاویر ایده‌ها هستند]؛ و مقلد [یا نقاش] تصویر تصاویر را می‌سازد. علت وجود ایده‌ها چیزی سرمدی است جدا از ایده‌ها، که می‌توان او را «theos» (خدا) نامید[۲۰]؛ ولی اگر به‌چشم استعاره به‌آن ننگریم معلوم می‌شود که همان نیک است[۲۲].

از نیک روشنایی حقیقت می‌تابد. با توجه به‌تمثیل خورشید عقیدهٔ افلاطون دربارهٔ حقیقت به‌شرحی است که می‌گوییم: حقیقت، [نوری است که] از ایدهٔ نیک می‌تابد، آن چیزی است که سبب می‌شود موجودات (یعنی ایده‌ها) شناخته شوند و به‌خرد توانایی شناخت ایده‌ها را می‌بخشد. همچنان که روشنایی خورشید نه‌تنها علت دیدن و علت دیده‌شدن اشیاء محسوس است بلکه سبب پدیدآمدن و رشد آن اشیا نیز می‌باشد، روشنایی حقیقت و موجود نیز که از نیک می‌آید سبب می‌شود که ایده‌ها ماهیات تغییرناپذیر باشند. اما همان‌گونه که روشنایی درخشان خورشید به‌جای اینکه چشم را قادر به‌دیدن خورشید کند، مانع از دیدن خورشید می‌شود روشنایی حقیقت نیز به‌جای اینکه ما را قادر به‌دیدن نیک کند نیک را از نظر ما پنهان می‌سازد. از این‌رو شناختن ایدهٔ نیک سخت دشوار است. راه شناختن ایده‌ها و ایدهٔ نیک در تمثیل غار نشان داده شده است. ولی پیش از آنکه به‌این تمثیل روی بیاوریم باید نسبت دنیای محسوس را به‌دنیای ایده‌ها، و نسبت وجود را با صیرورت، و نحوه‌های درک و شناسایی این حوزه‌ها را روشن سازیم. نخستین اشارهٔ افلاطون به‌نسبت ادراک حسی با حوزهٔ ایده‌ها، در تمثیل

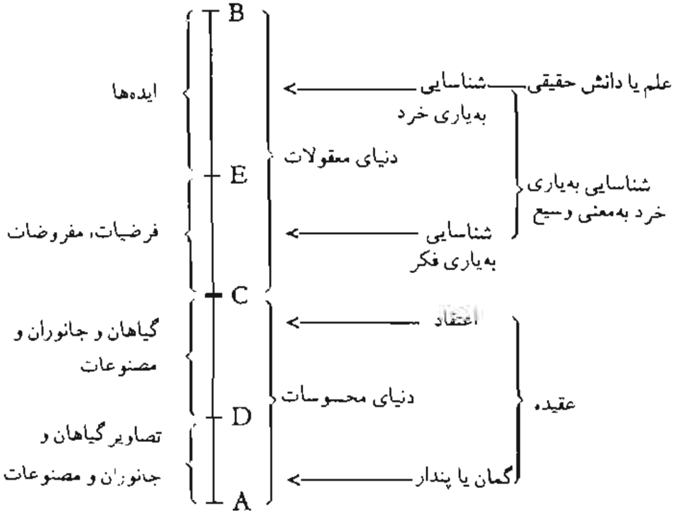
۲۲. رک. صفحه ۵۸ به‌بعد. (مترجم)

خورشید چنین است: خورشید مولود نیک است «زیرا خود نیک آن‌را به‌صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد»[۲۳]. بنابراین، نیک علت چیزی است که در عین حال که به‌حوزهٔ محسوسات تعلق دارد دستخوش کون و فساد نیست. می‌پرسیم آیا باید این حکم را تعمیم داد و آیا باید گفت که هر ایده‌ای مانند ایدهٔ نیک، علت است؟ افلاطون بدین سؤال نخستین‌بار در ضمن تمثیل خط پاسخ می‌دهد.

## ب. تمثیل خط[۲۴]

عالم محسوس و عالم معقول را باید همچون دو بخش نابرابر خطی تصور کنیم. آنگاه باید هر یک از این دو بخش را به‌همان نسبت به‌دو قسمت نابرابر تقسیم کنیم تا بدین‌ترتیب چهار قسمت به‌دست آید. قسمت اول حوزهٔ **تصاویر** است مانند سایه‌ها و تصاویری که در آیینه منعکس می‌شود. قسمت دوم حوزهٔ جانوران و گیاهان و مصنوعات هنر انسانی و مانند اینهاست، یعنی حوزهٔ همهٔ اشیایی که همانند تصاویر محسوس‌اند. قسمت سوم حوزهٔ فرضیه‌ها (مفروضات) است و قسمت چهارم حوزهٔ ایده‌ها. این چهار قسمت با چهار نحوهٔ شناسایی ارتباط دارند: پندار یا گمان، و اعتقاد: این دو نحوهٔ شناسایی با هم، عقیده‌اند. نحوهٔ سوم شناسایی، شناسایی به‌یاری فکر و استدلال است و نحوهٔ چهارم، شناسایی به‌یاری خرد است، یا دانش به‌معنی حقیقی. دو نوع شناسایی اخیر، شناسایی به‌یاری خرد به‌معنی وسیعند[۲۵]. چهار نحوهٔ وجود و چهار نحوهٔ شناسایی را بدین‌سان می‌توان مصور ساخت:

۲۳. جمهوری ۵۰۸.
۲۴. همان ۵۰۹ تا ۵۱۱.
۲۵. همان ۵۳۳.




نسبت CB به AC (نسبت شناسایی به‌یاری خرد به‌معنی وسیع، به‌عقیده) مانند نسبت وجود به‌صیرورت یا نسبت EB به CD، و نسبت CE به AD است؛ و نسبت AC به CB مانند نسبت AD به DC و نسبت CE به EB است[۲۶].

تمثیل خط یکی از بحث‌انگیزترین بخشهای تعالیم افلاطونی است که موضوع تفسیرهای گوناگون قرار گرفته و بیش از همهٔ بخشهای دیگر تفسیرهای نادرست درباره‌اش به‌عمل آمده است. مثلاً اختلاف هست در این‌که آیا قسمت CB باید بزرگتر از قسمت AC باشد یا کوچکتر از آن و آیا باید در نتیجه قسمت CE بزرگتر از EB باشد یا کوچکتر، و قسمت AD باید بزرگتر از DC باشد یا کوچکتر از آن. همچنین این مسأله هنوز مورد بحث است که آیا در قسمت BE باید همهٔ ایده‌ها را جای داد یا، چنانکه گروهی معتقدند، تنها ایدهٔ **نیک** را؟ مسألهٔ دیگر مربوط به‌تفسیر

۲۶. مقایسه کنید با جمهوری ۵۰۹ و ۵۱۰.

اصطلاح **مفروضات** قسمت CE است و در این مورد این سؤال مطرح است که آیا در اینجا سخن از مقدمات و فرضیات ذهنی است که پله‌های نردبانی برای عروج به‌سوی موجود حقیقی می‌توانند بود (افلاطون در رسالهٔ منون این اصطلاح را در معنایی به کار می‌برد که این تفسیر را به‌ذهن متبادر می‌سازد[۲۷])، یا اینکه مفروضاتِ تمثیل خط مانند ایده‌های قسمت EB موجودات فی‌نفسه و حتی نوع خاصی از ایده‌ها هستند؟ سؤال دیگر این است که آیا قسمت DC تصویر قسمت CE است یا تصویر قسمت BE؟ دربارهٔ نحوه‌های مختلف شناسایی، یعنی شناسایی به‌یاری خرد و شناسایی به‌یاری فکر و اعتقاد و پندار نیز، مسائلی وجود دارد و ما می‌کوشیم به‌همهٔ این سؤالات پاسخ بدهیم و سخن را با تفسیر قسمت BE آغاز می‌کنیم.

به گفته صریح افلاطون قسمت BE نمودار حوزهٔ معقولات است، یعنی حوزهٔ ایده‌ها، که تفکر به‌نیروی دیالکتیک با آن برخورد می‌کند[۲۸]. نسبت دنیای محسوس به‌ایده‌ها مانند نسبت تصویر به‌صورت اصلی است[۲۹]. از این سخن این نتیجه بدست می‌آید که ایده‌ها به‌عنوان صُوَر اصلی، حاوی همهٔ موجودات جهان محسوس به‌عنوان تصاویرند. مثلاً همهٔ آدمیان بدین علت آدمی‌اند که تصاویر ایدهٔ **آدمی** هستند و به‌همین جهت اختلافات میان افراد آدمی اختلافات نوعی نیستند. این سخن در مورد همهٔ انواع صادق است. از این‌رو هر نوعی در جهان محسوس به‌علت بهره‌وری از یک ایده چنان است که هست؛ و چون ایده حالّ در اشیاء محسوس نیست از این‌رو ایده، واحد بیرون از کثیر است در حالی که مفهوم **کلی**، به‌عکس، واحد در کثیر یا واحد بر فراز کثیر است. ایده،

۲۷. منون ۸۶ و ۸۷.

۲۸. رک. جمهوری ۵۱۰ عبارت صریح افلاطون چنین است: «چیزهایی که خرد، بی‌واسطه و به‌یاری دیالکتیک به‌دست می‌آورد». (مترجم)

۲۹. مقایسه کنید با مثلاً جمهوری ۵۹۷ به‌بعد و تیمائوس ۲۹.

واحد بیرون از کثیر، یا واحد در جنب کثیر، است در حالی که مفهوم کلی، به‌عکس، واحد قابل حمل به کثیر است. اما اگر هر نوعی به‌علت بهره‌وری از یک ایده چنان است که هست، پس اختلافات افراد یک نوع فقط از این رو پدید می‌آیند که هر فردی تصویر ایده‌ای واحد نیست بلکه تصویر ایده‌های متعدد است، و به‌عبارت دیگر یک فرد به‌تعدادِ صفات و خصوصیات خود از ایده‌های متعدد بهره‌ور است، و تصویرِ آن تعداد ایده‌هاست، یا تقلید از آن تعداد ایده‌هاست. بهره‌وری از یک ایده موجِد ماهیت است. افلاطون با اصطلاحات بهره‌وری، تصویر، تقلید، نسبت اشیاء محسوس را با ایده‌ها بیان می‌کند. اشیاء محسوس از آن‌جهت در ایده‌ها شریکند و از آنها تقلید می‌کنند که ایده‌ها صُوَر اصلی اشیاء محسوسند. شیءِ محسوس، تصویر یا تقلید ایده‌های متعدد است یا به‌سخن دیگر، از ایده‌های متعدد بهره دارد. بنابراین همیشه وقتی باید به‌وجود ایده‌ای قائل شد که تفکر به‌واحدی در کثیر برخورد می‌کند، و از اینجا این نتیجه به‌چنگ می‌آید که باید برای هر مفهوم به‌ایده‌ای قائل شد به‌طوری که یک مفهوم، برابر است با برخورد فکری با یک ماهیت، یا یک ایده. پس نه‌تنها اشیاءِ طبیعی و **عادل** و **زیبا** و مانند اینها ایده‌ای دارند بلکه چیزهایی هم که «به‌دست آدمیان ساخته شده است»[۳۰]، همچنین اشیاءِ زشت و بد و زیانبار نیز دارای ایده‌اند[۳۱]. افلاطون هرگز در این مورد به‌صراحت تحدید و تخصیصی قائل نمی‌شود هرچند در مثالهای خود بیشتر اوقات به‌کمیّات و موضوعات زیبایی‌شناختی و اخلاقی قناعت می‌ورزد. در مکالمهٔ پارمنیدس سقراط جوان بیم دارد از اینکه برای فضولات و سایر اشیاء حقیر به‌وجود ایده قائل شود ولی پارمنیدس سالخورده به‌او پند می‌دهد و می‌گوید «تو هنوز در عنفوان جوانی هستی و فلسفه هنوز چنان که باید بر تو مسلط نشده است ولی به‌زودی چنان

۳۰. جمهوری ۵۱۰.
۳۱. همان ۴۷۶ و پارمنیدس ۱۳۰.

شیفتهٔ آن خواهی شد که هیچ‌یک از آن چیزها را حقیر نخواهی شمرد»[۳۲].
از سخن ارسطو چنین برمی‌آید که افلاطون بعدها دیگر برای مصنوعات انسانی به‌وجود ایده قائل نشده است ولی در نوشته‌های افلاطون اشاره‌ای که مؤید این امر باشد وجود ندارد. ارسطو در **مابعدالطبیعه** می‌گوید: «افلاطون حق داشت که برای اشیاء طبیعی به‌وجود ایده قائل شود البته به‌شرط اینکه اصلاً وجود ایده‌ها پذیرفتنی باشد»[۳۳]. این سخن بدین معنی است که مصنوعات دارای ایده نیستند. ارسطو در جایی دیگر از **مابعدالطبیعه** می‌گوید: «چیزهای بسیاری هم به‌وجود می‌آیند که چنان‌که گفتیم دارای ایده نیستند مثلاً خانه یا انگشتری»[۳۴]. افلاطون در **جمهوری** سخن از ایدهٔ صندلی (یا تختخواب) و میز می‌گوید[۳۵] و در مکالمهٔ **کراتیلوس** از ایدهٔ دستگاه بافندگی و ایدهٔ مته[۳۶]؛ و این سخن با جمله‌ای که در **جمهوری** آمده است توافق کامل دارد: «ما همواره در مورد چیزهای کثیر که نامی واحد دارند به‌وجود ایده‌ای واحد قائلیم»[۳۷]. اگر نظریهٔ ایده را خود افلاطون بعدها تغییر داده باشد نه شاگردان او[۳۸]، شاید علت تغییر عقیدهٔ او این بوده که او معتقد شده است ایده‌ها صُوَر اصلی اشیاءِ طبیعی و موضوعات زیبایی‌شناختی و اخلاقی‌اند در حالی که صورت اصلی یک مصنوع هنر انسانی صورتی متعالی و مفارق نیست بلکه محتوای اندیشه و نقشهٔ صنعتگری است که آن‌را به‌وجود آورده.

چون هر شیء از ایده‌های متعدد بهره‌ور است، پس باید نسبت و ارتباط ایده‌ها را با یکدیگر معلوم سازیم. برای روشن‌ترشدن مطلب مثالی می‌آوریم. قضیهٔ «انسان موجود ناطق است» مطلبی را بیان می‌کند که

۳۲. پارمنیدس ۱۳۰.
۳۳. **مابعدالطبیعه** ۱۰۷۰ الف.
۳۴. همان ۹۹۱ ب.
۳۵. **جمهوری** ۵۹۷.
۳۶. **کراتیلوس** ۳۸۹.
۳۷. **جمهوری** ۵۹۶.
۳۸. یگانه جایی که ارسطو در این ارتباط نام افلاطون را می‌برد صفحهٔ ۱۰۷۰ الف **مابعدالطبیعه**، سطر ۱۸ است و در اینجا ارسطو فقط می‌گوید که افلاطون برای اشیاء طبیعی به‌وجود ایده قائل شده است، هرچند از این سخن چنین برمی‌آید که به‌عقیدهٔ افلاطون فقط اشیاءِ طبیعی دارای ایده‌اند.

همه می‌دانند. به‌عقیدهٔ افلاطون، هم برای **انسان** باید به‌وجود ایده‌ای قائل شد و هم برای **موجود ناطق**. میان ایدهٔ **انسان** و ایدهٔ **موجود ناطق** چه نسبتی هست؟ همچنین می‌توان پرسید: میان ایدهٔ **عدل** و ایدهٔ **نیک** چه نسبتی وجود دارد؟ به‌سؤال اخیر با توجه به‌تمثیل خورشید به‌آسانی می‌توان پاسخ داد: **نیک**، هم علت وجود ایده‌هاست و هم علت شناختنی‌بودن ایده‌ها؛ بنابراین همهٔ ایده‌ها به‌علت **نیک** اولاً چنانند که هستند و ثانیاً به‌عنوان ایده شناخته می‌شوند. ولی پیداست که بعضی ایده‌ها به‌مبداء خود نزدیک‌تر از ایده‌های دیگرند: مثلاً ایدهٔ عدل باید به‌ایدهٔ **نیک** نزدیک‌تر باشد تا ایدهٔ **شجاعت**، و ایدهٔ نیکی اخلاقی باید به‌ایدهٔ **نیک** نزدیک‌تر از ایدهٔ **بد** باشد همچنین است ایدهٔ **زیبا** در مقام مقایسه با ایدهٔ **زشت**. علاوه بر این، باید به‌وجود ارتباطی میان ایده‌ها قائل شد، و به‌عبارت دیگر باید پذیرفت که ایده‌ها تنها با ایدهٔ **نیک**، که مبداء آنهاست، ارتباط ندارند بلکه میان خود آنها نیز ارتباطی هست. افلاطون در تمثیل خط اشاره‌ای بدین نکته دارد: کسی که به‌نیروی دیالکتیک به‌سوی مبداء نخستین و آغازین که بر هیچ فرضی متکی نیست پیش می‌رود و به‌آن می‌رسد و آن‌را درمی‌یابد، بازپس می‌گردد و در حالی که آن مبداء و همهٔ چیزهایی راکه با آن ارتباط دارند در مدّ نظر دارد تا پلهٔ آخرین پایین می‌آید «ولیکن در طی این راه از هیچ محسوسی یاری نمی‌جوید بلکه تحقیق را در ایده‌ها و ارتباط درونی ایده‌ها انجام می‌دهد و در پایان کار نیز به‌ایده‌ها می‌رسد»[۳۹]. مبداءِ سیر دیالکتیکی، مفروضات است. افلاطون در مکالمهٔ **سوفیست**، آنجا که تحقیق را از راه تقسیم انجام می‌دهد، مثال خوبی برای ارتباط ایده‌ها عرضه می‌کند[۴۰]. (بدین سؤال که آیا روش دیالکتیکی که در مکالمهٔ **سوفیست** به‌کار می‌رود با روش دیالکتیکی **جمهوری** فرق دارد یا نه، اندکی بعد بازخواهیم گشت.

---

۳۹. جمهوری ۵۱۱.

۴۰. سوفیست ۲۱۸ به‌بعد.

د. راس[۴۱] در نوشتهٔ خود با عنوان **نظریهٔ ایدهٔ افلاطون** به‌وجود چنین فرقی قائل شده است.) در این مکالمه بحث‌کنندگان تعریف سوفیست (سوفسطایی) را می‌جویند و به‌عنوان تمرین مقدماتی نخست به‌جست‌وجوی تعریف «ماهیگیر با قلاب» می‌پردازند. پرسنده و پاسخ‌دهنده توافق می‌کنند که ماهیگیر با قلاب دارای هنری یا فنی است؛ و بدین‌سان آغاز و مبداء تحقیق یافته می‌شود (مقایسه کنید با **جمهوری** ۵۱۱: نخستین گام، دَست‌یافتن به‌آغاز و مبداء است.) هنر ــ یا فن ــ از طریق تقسیم مفهوم، به‌دو نوع قسمت می‌شود: هنر ساختن و هنر کسب. هنر کسب نیز بر دو نوع است: کسب از راه دادوستد (هنر دادوستد) و کسب به‌وسیلهٔ زور (هنر اجبار). هنر اجبار را نیز به‌دو نوع تقسیم می‌کنند: هنر جنگ و هنر نیرنگ یا شکار. هنر شکار، یا شکار موجودات بی‌جان است یا شکار موجودات جاندار. شکار جانداران نیز بر دو نوع است: شکار جاندارانی که در خشکی زندگی می‌کنند و شکار جانوران دریایی. هنر اخیر نیز یا شکار مرغان آبی است یا شکار ماهی. بحث کنندگان تقسیم را به‌همین ترتیب ادامه می‌دهند تا سرانجام شکار ماهی به‌ماهیگیری به‌وسیلهٔ زوبین و ماهیگیری به‌وسیلهٔ قلاب قسمت می‌شود و بدین‌سان تعریف ماهیگیر با قلاب به‌دست می‌آید: ماهیگیر با قلاب کسی است که به‌وسیلهٔ قلاب ماهی شکار می‌کند (این نوع شکار «به‌یاری چنگک و قلاب به‌عمل می‌آید و ماهیگیر ماهی را از هر جای اندامش که پیش آید زخمی نمی‌کند بلکه زخم همیشه بر سر یا دهان ماهی وارد می‌آید و هنگامی که ماهی را گرفتند به‌وسیلهٔ نی یا ریسمان از پایین به‌بالا می‌کشند»)[۴۲]. البته این تعریف نتیجهٔ بسیار ناچیزی است که از روشی بسیار بغرنج به‌چنگ می‌آید، ولی همین که بی‌فاصله پس از حصول این

۴۱. D. Ross (استاد فلسفهٔ انگلیسی). (مترجم)
۴۲. **سوفیست** ۲۲۰.

نتیجه طرفین بحث با استفاده از همین روش به‌تعریف سوفسطایی دست می‌یابند[۴۳] معلوم می‌شود که کوششی را که برای دستیابی به‌تعریف ماهیگیر با قلاب به‌عمل آمد نباید به‌چشم حقارت نگریست. در اینجا از جزئیات جست‌وجو از راه تقسیم، صرفنظر می‌کنیم. نتیجه چنین است: سوفسطایی صیاد جوانان توانگر و سرشناس است (هنر او از هنر کسب، نوع هنر اجبار است؛ و از هنر اجبار، نوع هنر همراه با نیرنگ ـ شکار ـ است؛ از هنر شکار، نوع شکار جانوران برّی است؛ از هنر شکار جانوران بری، نوع شکار جانوران ناطق است؛ از هنر شکار جانوران ناطق، نوع شکار از طریق اقناع است همراه با طلب پول نقد.) پس از آن طرفین بحث جنبهٔ دیگر سوفسطایی‌گری را مبداء تحقیق قرار می‌دهند و معلوم می‌شود که سوفسطایی بازرگانی است که علم و سخن مربوط به‌فضیلت را می‌فروشد؛ و پس از تحقیقی دیگر عیان می‌گردد که سوفسطایی نمایندهٔ هنر سفسطه و مجادله و نبرد و کسب است؛ و هنر سوفسطایی هنر عقیده‌سازی و تقلید و تصویرسازی است و هر چه از این قبیل باشد.

نکتهٔ مهم، که نباید از یاد برد، این است که نتیجهٔ تحقیق هر بار از طریق تقسیم مفهوم به‌دو قسمت به‌دست می‌آید و این روش تقسیم، روشنگر روش فیلسوف است که ایده‌ها را از طریق ارتباط درونیشان می‌شناسد؛ و تمثیل خط حاوی اشاره‌ای بدین روش است. مبداء و آغاز تقسیم، هر بار برترین ایده‌ای است که بر فراز حوزه‌ای قرار دارد که تعریفش جُسته می‌شود، و همین که این ایده یافته شد (در **جمهوری** ایدهٔ **نیک** منظور است) جوینده بازپس می‌گردد و از طریق تقسیم به‌دو قسمت، پایین می‌آید تا آنچه تعریفش جُسته می‌شود به‌چنگ آید. این سیر و سلوک را افلاطون سیر و سلوک دیالکتیکی می‌نامد؛ روش فلسفه روش دیالکتیکی است. دیالکتیک در اصل به‌معنی هنر پرسیدن درست و

---

۴۳. **سوفیست** ۲۲۱.

پاسخ‌دادن درست است؛ هدف دیالکتیک یا مجاب کردن حریف است یا همکاری دو تن برای روشن‌ساختن یک مطلب. در نوشتهٔ افلاطون دیالکتیک هنر حقیقی فیلسوف است و کسی که از این هنر سود می‌جوید مفهوم ماهیت شیء مطلوب را درمی‌یابد. («... تو نیز کسی را اهل دیالکتیک می‌نامی که در مورد هر چیز بتواند هستی راستین و ماهیت آن چیز را دریابد؟»[۴۴])؛ دیالکتیک آخرین سنگ کل ساختمان دانشهاست و «چون تاجی است بر سر همهٔ دانشها، و مرد خردمند هیچ دانشی را برتر از آن نمی‌تواند بشمارد زیرا حد نهایی دانش همان است»[۴۵]. کسی که این توانایی را دارد که به‌هم‌پیوستگی همهٔ دانشها را با یک نظر دریابد، دارای استعداد دیالکتیک است[۴۶]. افلاطون سیر و سلوک دیالکتیکی را چنین تشریح می‌کند:

«اکنون وقت آن رسیده است که بدانی منظور من از دومین جزء عالم شناختنیها کدام است (مقصود در اینجا قسمت BE خط ــ در تمثیل خط ــ است.) مرادم چیزهایی است که خرد، بی‌واسطه و به‌یاری دیالکتیک به‌دست می‌آورد و به‌هنگام تحقیق دربارهٔ آنها... مفروضات را به‌جای اصول مسلم نمی‌گیرد بلکه آنها را همان که هستند تلقی می‌کند، یعنی مفروضات ثابت‌نشده، که می‌توانند مبداء حرکت و نخستین پلهٔ نردبان تحقیق باشند. سپس از مفروضات به‌سوی آنچه بر هیچ مفروضی متکی نیست، یعنی به‌مبداء و آغاز همهٔ چیزها، صعود می‌کند و به‌نخستین اصل هستی می‌رسد. پس از آنکه آن مبداء نخستین را دریافت، بازپس می‌گردد و در حالی که پیوسته آن مبداء و همهٔ چیزهایی را که با آن ارتباط دارند در مد نظر دارد تا پلهٔ آخرین پایین می‌آید. ولیکن در طی این راه از هیچ محسوسی یاری نمی‌جوید بلکه تحقیق را در ایده‌ها و ارتباط درونی ایده‌ها انجام می‌دهد و در پایان کار نیز به‌ایده‌ها می‌رسد»[۴۷]

۴۴. جمهوری ۵۳۴.
۴۵. همان ۵۳۴.
۴۶. همان ۵۳۸.
۴۷. همان ۵۱۱.

بنابراین، دیالکتیک دو راه دارد: راه نخستین از مفروضات شروع می‌شود و به «آنچه بر هیچ مفروضی متکی نیست، یعنی به‌مبداء و آغاز همهٔ چیزها» ـ که بی‌گمان مراد از آن ایدهٔ **نیک** است ـ می‌رسد. راه دوم، راه بازگشت تا **پلهٔ آخرین** است و در این راه، تحقیق فقط در ایده‌ها و ارتباط درونی ایده‌ها صورت می‌گیرد و در پایان کار نیز به‌ایده‌ها می‌انجامد. در اینجا سخن از روشی است که از مبدایی واحد، از طریق تقسیم به‌دو قسمت، به‌نتیجهٔ مطلوب می‌رسد.

پیشتر گفتیم که د. راس معتقد است میان نظریهٔ دیالکتیک افلاطون بدان‌سان که در **جمهوری** بیان شده است از یک‌سو و تشریح همین نظریه در مکالمات **فایدروس** و **سوفیست** و **مرد سیاسی** از سوی دیگر، اختلاف هست؛ در مکالمهٔ **فایدروس** افلاطون دیالکتیک را به‌عنوان روشی تشریح می‌کند که بر حسب آن اولاً باید **جزئیات** کثیر و پراکنده را یکجا و با هم ببینیم و بدین‌سان به‌ایده‌ای واحد برسیم[۴۸]، در ثانی باید ایدهٔ واحد را به‌نحو درست به‌**اجزای** آن (به‌ایده‌ها) تقسیم کنیم؛ بدین‌سان گام اول فقط مقدمات گام دوم را فراهم می‌آورد (و به‌طور کلی این شرح با آنچه در **جمهوری** گفته شده است فرق دارد.) در دو مکالمهٔ **سوفیست** و **مرد سیاسی** با هم‌بینی **جزئیات** کثیر مقدمه‌ای برای **تقسیم** نیست، بلکه دیالکتیک در این مکالمات تقسیم «یک جنس» است که بدون بررسی خاصی به‌دست آمده است. در پاسخ می‌گوییم میان **جمهوری** از یک‌سو و **فایدروس** و **سوفیست** و **مرد سیاسی** از سوی دیگر از لحاظ تشریح دیالکتیک فرق‌هایی هست ولی راس این فرقها را بیش از آنچه شایسته است مهم می‌شمارد و آنچه را وجه مشترک هر چهار نوشتهٔ افلاطون است مورد توجه قرار نمی‌دهد. وجه مشترک این است که در همهٔ موارد پیش از شروع تقسیم، ایده‌ای که بر فراز حوزهٔ مورد بحث قرار دارد (یا پس از

۴۸. فایدروس ۲۶۵.

بحثی مقدماتی یا بدون چنین بحثی) یافته می‌شود و آنگاه کار تقسیم آغاز می‌شود. از این گذشته، باید بدین نکته توجه کرد که فیلسوف یعنی اهل دیالکتیک این استعداد را دارد که امور مختلف را یکجا و با هم ببیند و خویشی و پیوندی راکه آنها با یکدیگر دارند، دریابد[۴۹]، و «تشخیص دهد که در کجا ایده‌ای واحد در چیزهای کثیری که جدا از یکدیگرند گسترده شده است و در کجا چیزهایی کثیر از بیرون تحت احاطهٔ ایده‌ای واحد قرار گرفته‌اند و در کدام مورد انبوهی از چیزهای کثیر به کلی جدا از یکدیگرند»[۵۰]. تصور اصلی افلاطون از دیالکتیک چه در **جمهوری** و چه در نوشته‌های دیگر یکی است، همان است، و فرق فقط اینجاست که در **سوفیست** و **مرد سیاسی** تقسیم اهمیتی بیشتر دارد تا در **جمهوری** و **فایدروس**، و در **جمهوری** نخستین راه دیالکتیک تا مبدایی که بر هیچ مفروضی متکی نیست، یعنی تا برترین ایده، ادامه می‌یابد.

راه دوم دیالکتیک، یعنی بازپس‌گشتن و پایین‌آمدن، درست مانند صعود فقط در صورتی امکان‌پذیر است که میان ایده‌ها ارتباطی متقابل وجود داشته باشد[۵۱] (و در اینجا نیز عیان می‌شود که تصور اصلی افلاطون دربارهٔ دیالکتیک همیشه همان است). چگونگی این ارتباط در مکالمهٔ **سوفیست** تشریح شده است[۵۲]: ایده‌ها می‌توانند با یکدیگر اشتراک پیدا کنند و با هم بیامیزند بی‌آنکه ویژگی خود را از دست دهند و عین ایده‌های دیگر شوند. بدین‌سان وجود (موجود) از یک‌سو با حرکت مرتبط می‌شود و از سوی دیگر با سکون. حرکت و سکون مانعةالجمع‌اند ولی وجود (موجود) با هر دو آنها می‌تواند پیوند بیابد. هر یک از این سه، وجود و حرکت و سکون، با خویشتن همان است و غیر از آن دو؛ و بدین‌سان دو ایدهٔ اضافی پدید می‌آید: **همانی و دگری** یا این‌همانی و

۴۹. **جمهوری** ۵۳۷.
۵۰. سوفیست ۲۵۳.
۵۱. مقایسه کنید با **جمهوری** ۵۱۱.
۵۲. سوفیست ۲۵۱.

غیریت؛ و این دو می‌توانند با ایده‌های دیگر بیامیزند.

وقتی که به‌ارتباط حرکت با وجود (موجود) می‌اندیشیم ماهیت دگری (غیریت) روشن می‌شود. حرکت، هم باشنده (موجود) است و هم نباشنده (لاوجود). حرکت چون با موجود پیوند می‌یابد خود نیز موجود است زیرا تنها در این صورت می‌تواند با موجود پیوند بیابد. ولی از سوی دیگر حرکت عین موجود نیست بلکه چیز دیگری است غیر از موجود؛ و بنابراین به‌ایدهٔ **دگری** (یا غیریت) تعلق دارد. آنچه **غیر** از باشنده است، نباشنده (لاوجود) است. بنابراین دگری (غیریت) نباشنده است. چون هر ایده غیر از ایده‌های دیگر است، پس هر ایده در مقام مقایسه با ایده‌های دیگر نباشنده است. این حکم دربارهٔ باشنده (موجود) نیز صادق است. بدین‌سان ایدهٔ دگری (غیریت) یا نباشنده (لاوجود)، بر تمامی حوزهٔ ایده‌ها گسترش می‌یابد و به‌اجزاء کثیر منقسم می‌شود. اجزایی که ضد زیبا و عادل و بزرگ هستند عبارتند از نازیبا (زشت)، ناعادل (ظالم)، نابزرگ (کوچک)؛ و اینها نیز همان‌گونه باشنده‌اند که غیریت به‌عنوان کل، باشنده است.

این نظریهٔ افلاطون دربارهٔ پنج **جنس** برین، که نه مفاهیم منطقی‌اند و نه مقولاتی از نوع مقولات کانت، بلکه موجوداتی به‌عنوان برترین ایده‌ها هستند، در اعصار بعدی بارها تغییر یافته است: مخصوصاً توسط فلوطین (۲۰۵ تا ۲۷۰ میلادی)، پروکلوس[53] (۴۱۲ ـ ۴۸۵ میلادی)، مکتب شارتر (در قرن دوازدهم میلادی)، و نیکولاوس فون کوس[54] (در قرن پانزدهم میلادی). به‌عقیدهٔ فلوطین، عقل (نوس)[55] که نخستین اقنوم پس از واحد برتر از هستی است، دربارهٔ خود می‌اندیشد. اندیشیدن، فعالیت

53. Proklos
54. Nikolaus v. Kues
55. nous

است؛ و عقل به‌عنوان تفکر محض، فعالیت محض است. فعالیت مستلزم زندگی است و زندگی مستلزم حرکت، به‌طوری که حد اعلای زندگی و فعالیت، با حد اعلای حرکت منطبق است. از این‌رو عقل به‌عنوان حد اعلای فعالیت، حد اعلای حرکت است. ولی حرکت عقل، تغیُّر نیست بلکه این حرکت به‌عنوان حرکت بدون زمان، در خویشتن ساکن و ثابت است به‌طوری که ماهیت حرکت عقل، سکون و ثبات است. عقل، خود را به‌عنوان چیزی می‌اندیشد که همیشه به‌یک حال باقی می‌ماند، و در تفکرش با خود برابر می‌ماند. چون برای عقل تفکر و وجود، یکی است، از این‌رو عقل همان چیزی است که به‌عنوان آن خود را می‌اندیشد[۵۶]. این‌همانی تفکر و وجود دربارهٔ او کاملاً صادق است. ولی چون عقل به‌عنوان اندیشنده، دربارهٔ خود می‌اندیشد، وحدت عقل دوپاره می‌شود و به‌دوگانگی اندیشنده و موضوع اندیشه مبدل می‌گردد. پس عقل به‌عنوان اندیشنده و موضوع اندیشه، در آن واحد هم وحدت است و هم دویی. به‌علت اختلاف اندیشنده و موضوع اندیشه، فعالیت عقل حاوی غیریت (دگری) است. این **مقولات** عقل به‌نحوی با یکدیگر و با عقل اختلاف دارند که از لحاظ مفهومی می‌توان در وحدت سادهٔ عقل میان آنها فرق گذاشت در حالی که از لحاظ وجودی، هم عین خویشتنند و هم عین عقل، به‌طوری که مثلاً حرکت غیر از سکون است و در عین حال غیر از سکون نیست، و همین سخن دربارهٔ همانی و غیریت و خود عقل با همهٔ مقولاتش نیز صادق است.

اختلاف نظریهٔ فلوطین با نظریهٔ افلاطون روشن است. فلوطین برخلاف افلاطون، غیریت را نباشنده (لاوجود) تلقی نمی‌کند؛ و در حالی که به‌موجب مکالمهٔ **سوفیست** افلاطون ایده‌های متضاد نافی یکدیگرند، به‌عقیدهٔ فلوطین مقولات عقل از لحاظ مفهوم با یکدیگر فرق دارند ولی

---

۵۶. یعنی عقل عین معقول خویش است. اندیشنده عین موضوع اندیشه‌اش است. (مترجم)

از حیث وجود عین یکدیگرند. علت این دگرگونی این است که ایده‌های افلاطونی محتوای یک عقل متفکر نیستند در حالی که در نظر فلوطین ایده‌ها محتواهای تغییرناپذیر عقل هستند، عقلی که دربارهٔ خویشتن می‌اندیشد. تأمل دربارهٔ عقل واحد بسیط که موضوع اندیشه‌اش خودش است، بدین نتیجه می‌انجامد که حرکت این تفکر ممکن نیست بدون سکون و ثبات باشد، و تضاد اندیشنده و موضوع اندیشه در عقل واحد بسیط از میان برخاسته است، زیرا عقل، خود را می‌اندیشد. از این‌رو در عقل، عینیت و غیریت (این‌همانی و دگری) هم با یکدیگر و هم با عقل یکی هستند و همانند؛ و چون چنین است پس غیریت را نمی‌توان لاوجود تلقی کرد. پروکلوس این نظریهٔ فلوطینی را می‌گیرد ولی آن‌را بدین‌سان دگرگون می‌سازد که عینیت (این‌همانی) را بر فراز غیریت قرار می‌دهد.

اصحاب مکتب فلسفی شارتر[۵۷] که نظریهٔ ایدهٔ افلاطون و نظریهٔ مربوط به‌موجود بالقوه و موجود بالفعل ارسطو را با نظریهٔ آفرینش مسیحی بهم آمیختند، برای مقولهٔ غیریت اهمیتی خاص قائل شدند و به‌پیروی از بوئتیوس[۵۸] (که معتقد بود غیریت مبداء کثرت است) غیریت را از نظریهٔ ایده جدا کردند و آن‌را به‌معنی آن **غیر** (یا طبیعت «دگر») تلقی کردند که در مکالمهٔ **تیمائوس** افلاطون دمیورگ یا صانع جهان، آن‌را با طبیعت **همان** و جوهر هستی به‌هم می‌آمیزد و از ترکیب آن سه، روح جهان را پدید می‌آورد[۵۹]. بدین‌سان اصحاب این مکتب برای **غیر** مکالمهٔ **تیمائوس** نیز به‌تفسیری تازه قائل شدند؛ و از این‌رو در نظر آنان غیریت به‌حوزهٔ عقل فلوطینی یا، به‌اصطلاح خود آنان، به‌روح الهی[۶۰] تعلق

۵۷. مکتب فلسفی و علوم الهی شارتر (Chartres شهر فرانسوی واقع در جنوب‌غربی پاریس) در قرن دهم میلادی تأسیس شد و در قرن دوازدهم به‌منتهای اهمیت خود رسید. (مترجم)
۵۸. Boethius فیلسوف و مرد سیاسی رومی در قرن ششم میلادی. (مترجم)
۵۹. تیمائوس ۳۵ به‌بعد و مخصوصاً ۳۷.
60. mens divina

نداشت. روح الهی که در مکتب شارتر جای عقل فلوطینی را گرفت (حتی پیش از این مکتب اگوستین قدیس نیز عقل فلوطینی را به‌روح الهی تعبیر می‌کرد) با خدا به‌عنوان واحد مطلق اعلا یکی بود. خدا به‌عنوان واحد نامتناهی ممکن نیست غیریت را حتی به‌عنوان مفهوم نیز حاوی باشد. اما اگر غیریت در واحد اعلا نباشد بلکه بیرون از آن باشد پس باید برای غیریت مبداء وجودی وجود داشته باشد. اما چون یگانه مبداء وجود، واحد اعلا است، پس غیریت باید معلول واحد اعلا باشد. واحد اعلا به‌عنوان ذات تغییرناپذیر، ممکن نیست اشیاءِ تغییرپذیر را به‌وجود آورد ــ و این اندیشه‌ای است که اصحاب مکتب شارتر از «تیمائوس» اخذ کردند ــ بنابراین باید مبدایی غیر از واحد اعلا برای اشیاء تغییرپذیر وجود داشته باشد. این مبداء، **تغییرپذیری** است که بر حسب ماهیتش غیریت است، هرگز به‌یک حال باقی نمی‌ماند، فاقد ثبات است و هر آن غیر از آن است که آنی پیشتر بود. **تغییرپذیری** یا غیریت، امکان وجود یا صیرورت اشیاء تغییرپذیر است. اصحاب مکتب شارتر نظریهٔ قوه و فعل را نیز با وحدت و غیریت مرتبط می‌سازند: وحدت، صورت و فعلیت وجود است، و غیریت ماده و قوهٔ وجود و صیرورت. غیریت به‌عنوان مادهٔ وجود و امکان وجود و صیرورت، عدم مطلق نیست. عدم مطلق نفی واقعیت و امکان موجود است؛ غیریت، شیء معینی هم نیست زیرا فقط امکان است. غیریت حد وسطی است میان عدم و یک ذات موجود؛ و چون چنین است عدمِ نسبی است که به‌واسطهٔ آن، واقعیت نفی می‌شود ولی امکان وجود نفی نمی‌شود. خدا جهان را از عدم نسبی آفرید. بنابراین به‌نظر اصحاب مکتب شارتر خدا که واحد مطلق است نخست عدم نسبی را می‌آفریند ــ عدم نسبی را که با غیریت به‌عنوان امکان و مادهٔ وجود و صیرورت یکی است ــ، و آنگاه از طریق تلاقی صورتهایی که از خدا می‌آیند با غیریت، همه چیز پدید می‌آید: غیریت، صُوَری را که از واحد

می‌آیند هر بار به‌نحوی دیگر به‌خود می‌پذیرد.

نیکولاوس فون کوس[۶۱] نظریهٔ غیریت را به‌نحوی دیگر تغییر می‌دهد و در نوشتهٔ خود با عنوان **احتمالها**[۶۲] برای وحدت به‌چهار مرحله قائل می‌شود. نخستین و عالی‌ترین مرتبهٔ وحدت، خداست؛ مرحلهٔ دوم عقل است که به‌علت وجود تضاد تفکر و موضوع تفکر که در آن هست، وحدت مطلق نیست. مرحلهٔ سوم وحدت، روح (نفس) است. روح از این‌جهت از حیث وحدت در مرحله‌ای پایین‌تر از عقل قرار دارد که دارای نیروهای متعدد است و برخلاف عقل تابع زمان است. دنیای جسمانی مرحلهٔ واپسین است. دنیای جسمانی فقط دنیای غلبهٔ کثرت است و شکوفایی وحدت از آن ممکن نیست. آنچه کثرت در آن غلبه دارد، محدودیت و انقباض است و نقطهٔ نهایی غلبهٔ کثرت در دنیای جسمانی، در عین حال بزرگترین محدودیت است. علت افتراق چهار مرحلهٔ وحدت، غیریت است. نیکولاوس فون کوس در هیچ‌یک از نوشته‌های خود غیریت را به‌نحو صریح تعریف نکرده است ولی فصلهای نهم و دهم کتاب اول **احتمالها** مقصود او را آشکار می‌سازند. نیکولاوس بحث در این موضوع را با ردیف اعداد طبیعی آغاز می‌کند. هر عدد، به‌استثنای یک (واحد)، از وحدت و غیریت پدید می‌آید؛ و هر عدد بر حسب نزدیکی و دوریَش نسبت به‌یک (واحد)، و همچنین بر حسب فردی و زوجی، با هر عدد دیگر فرق دارد. مطابق این مثال، باید حرکت از

---

۶۱. نیکولاس فون کوس متفکری نوافلاطونی (فلوطینی) به‌تمام معنی است و برای اطلاع مبتدیانی که با فلسفهٔ فلوطین آشنا نیستند متذکر می‌شویم که فلوطین به‌وجود سه اصل یا سه مبدأ، قائل است: اولاً واحد، که برتر از وجود و برتر از عقل و برتر از عالم معقول است؛ ثانیاً عقل؛ و ثالثاً روح (یا نفس). بعد از آنها در مرتبهٔ پایین‌تر از روح، طبیعت یا جهان محسوس قرار دارد، و در مرتبهٔ واپسین ماده است که آن نیز از طریق عقل شناختنی نیست. به‌قول خود فلوطین «واحد علت هستی همه چیز است... و در خویشتن ساکت و ثابت است، و عقل به‌گِرد آن می‌گردد و در گِرد آن می‌زید؛ و روح به‌گرد عقل می‌گردد و در آن می‌نگرد، و در حال اندیشیدن خدا را از خلال آن می‌بیند...» (رک. دورهٔ آثار **فلوطین**، رسالهٔ نهم از انئاد دوم). (مترجم)

62. de coniecturis

وحدت به‌غیریت را، که سبب پیدایش وحدتها و غیریتهای تازه‌ای است، مایهٔ پیدایش عالم تلقی کرد، بدین‌سان که باید این حرکت را به‌عنوان نفوذ متقابل وحدت و غیریت دانست. نتیجه‌ای که از این حکم برای نظریهٔ چهار مرحلهٔ وحدت حاصل می‌شود چنین است: نخستین و عالی‌ترین مرحلهٔ وحدت از غیریت آزاد است در حالی که سه مرحلهٔ دیگر وحدت به‌علت ورود و افزایش غیریت هم با مرحلهٔ اول فرق دارند و هم با یکدیگر. همین که می‌پرسیم غیریت از کجا آمده است و مبدائش کدام است، فرق میان نظریهٔ نیکولاوس فون کوس و عقیدهٔ اصحاب مکتب شارتر عیان می‌شود: در نظر نیکولاوس نیز، همان‌گونه که در نظر اصحاب مکتب شارتر، غیریت **تغییرپذیری** و امکان است ولی مخلوق واحد اعلا نیست. واحد اعلا مبداء نور مابعدالطبیعی است که با تابش خود همهٔ موجودات را موجود می‌سازد (و این اندیشه‌های نوافلاطونی است که از تمثیل خورشید افلاطون مایه گرفته)؛ غیریت سایه است؛ سایه از تاریکی عدم برآمده است. غیریت که از عدم برآمده است ممکن نیست مبدأ وجود و صیرورت باشد؛ و خود آن نیز مبداءِ وجود ندارد. غیریت، هر چیزی است که وحدت مخلوق را به‌نحوی از انحا از میان می‌برد یا تهدید و خطری برای آن است. غیریت، تاریکی عدم است؛ با فقدان نورِ مابعدالطبیعی خویشی دارد؛ سایه‌ای است برآمده از عدم که در تمامی حوزهٔ موجودات محدود و متناهی کم‌وبیش نفوذ می‌یابد. در این‌باره بیش از این چیزی نمی‌گوییم و مراد ما از آوردن این بحث فرعی فقط ذکر مثالی بود برای نشان‌دادن نفوذ تعالیم افلاطونی در اندیشهٔ متفکران بعدی.

پیش از ورود به‌تفسیر تمثیل خط چند پرسش دربارهٔ مفروضات به‌میان آوردیم: آیا مراد از مفروضات مقدمات و فرضیات ذهنی است که پله‌های نردبانی برای عروج به‌سوی موجود حقیقی می‌توانند بود، یا

اینکه مفروضات در تمثیل خط چیز دیگری است؟ آیا مفروضات تصاویر ایده‌ها هستند یا گروهی معین از ایده‌ها؟ تصاویر مفروضات کدامند؟ اکنون می‌کوشیم به‌این پرسشها پاسخ بدهیم.

افلاطون در تفسیر تمثیل خط می‌گوید «کسانی که با هندسه و ریاضیات سروکار دارند، هر وقت بخواهند مطلبی را بررسی کنند مفروضاتی از قبیل مفهومهای فرد و زوج و اشکال هندسی و سه نوع زاویه و مانند آنها را پایهٔ کار خود قرار می‌دهند. بدین معنی که این مفهومها را چنان بدیهی و مسلم می‌گیرند که گویی به‌راستی آنها را می‌شناسند و هیچ لازم نمی‌دانند دربارهٔ آنها پژوهشی کنند یا درخصوص آنها به‌خود یا به‌دیگران توضیحی دهند چنانکه گویی همهٔ مردم از ماهیت آنها باخبرند. پس از آنکه آن مفهومها را چون اصولی مسلم پایهٔ کار خود قرار دادند، در تحقیق پیش می‌روند و سرانجام به‌هدفی که برای تحقیق خود معین کرده‌اند می‌رسند»[۶۳]. مفروضات پایه‌های ریاضیات و علوم خویشاوند با ریاضیاتند. این پایه‌ها از چه نوعند؟ افلاطون چندتایی را نام می‌برد: فرد و زوج، اشکال هندسی، سه نوع زاویه، مربع فی‌نفسه، وتر فی‌نفسه[۶۴]. علوم ریاضی این **پایه‌ها** را بررسی نمی‌کند بلکه آنها را مسلم فرض می‌کند و مبداء استدلال قرار می‌دهد. به‌سخن دیگر، دانشمند ریاضی‌دان گام از مرحلهٔ مفروضات فراتر نمی‌نهد بلکه در آن مرحله باقی می‌ماند. بنابراین، مفروضاتِ تمثیل خط مبادی ذهنی نیستند بلکه مبادی عینی هستند. مفروضات را می‌توانیم موضوعات علوم ریاضی بنامیم؛ این موضوعات، به‌هیچ‌وجه مفاهیم و مخلوقات فاهمه نیستند بلکه موجوداتی بیرون از ذهن ما هستند هرچند ــ چنانکه از آنچه تاکنون گفتیم، برمی‌آید ــ موجوداتی از نوع دیگرند: غیر از نوع ایده‌ها.

---

۶۳. جمهوری ۵۱۰ و مقایسه کنید با ۵۱۱.
۶۴. همان ۵۱۰.

مفروضات در عالم معقول تصاویر ایده‌ها هستند[۶۵]. مفروضات چون تصاویر ایده‌ها هستند ـ برخلاف ادعاهایی که در بعضی نوشته‌های فلسفی به‌میان آمده است[۶۶] ـ ممکن نیست خود نوع خاصی از ایده‌ها، مثلاً ایده‌های ریاضی، باشند. با توجه بدین نکته معنیِ گواهی ارسطو دربارهٔ اینکه در نظر افلاطون موضوعات ریاضی میانگین میان ایده‌ها و محسوسات بوده است، روشن می‌شود. ارسطو در کتاب اول **مابعدالطبیعه** می‌گوید «افلاطون گفته است که علاوه بر محسوسات و ایده‌ها، موضوعات ریاضی وجود دارند که میانگین میان آن دو هستند و فرقشان با محسوسات این است که سرمدی و تغییرناپذیرند و اختلافشان با ایده‌ها اینجاست که موضوعات ریاضیِ همنوع، فراوان‌اند در حالی که هر ایده فقط یکی است و خودش است»[۶۷]. مراد از این سخن این است که شرح می‌دهیم: در دنیای ایده‌ها مثلاً ایدهٔ **وحدت** وجود دارد. این وحدت سرمدی و تغییرناپذیر است و از حیث ماهیت با هر چه غیر از خود اوست فرق دارد. از این‌رو نمی‌توان به‌ایدهٔ **وحدت** ایدهٔ **دویی** را افزود تا ایدهٔ **سه‌یی** به‌دست آید. ولی در حوزهٔ موضوعات ریاضی می‌توان یک را با یک جمع کرد (۱ + ۱ + ۱ الخ، یا ۲ + ۱ الخ). بنابراین، موضوعات ریاضی یا مفروضات مانند ایده‌ها سرمدی و تغییرناپذیرند ولی چنان نیستند که با هر چه غیر از خود آنهاست فرق داشته باشند؛ و به‌همین جهت در حوزهٔ موضوعات ریاضی می‌توان جمع و تفریق کرد. در عالم محسوس، وحدت همیشه بر ما به‌صورت تغییرپذیر و فناپذیر نمایان می‌شود: به‌صورت رقم ۱ که در جایی نوشته شده است، یک انسان، یک جانور و مانند اینها. برای اینکه مطلب روشن‌تر شود مثالی دیگر می‌آوریم: تساوی ریاضی تصویر تساوی فی‌نفسه است نه عین آن، زیرا که تساوی ریاضی

۶۵. جمهوری ۵۳۲.

۶۶. مقایسه کنید با دِراس، نظریهٔ ایدهٔ افلاطون.

۶۷. مابعدالطبیعه ۹۸۷ ب.

همیشه فقط با نسبتهای کمّی ارتباط دارد؛ ولی تساوی فی‌نفسه، ایدهٔ تساوی، بر فراز کمیّت قرار دارد. آنچه ما در عالم محسوس برابر می‌نامیم همیشه با نابرابری آمیخته است. هیچ دو شیءِ طبیعی محسوس کاملاً برابر وجود ندارد؛ و اَشکال محسوسی که ریاضی‌دانان به‌یاری آنها نسبتها و ارتباطات مفروضات را به‌طور محسوس نمایان می‌سازند ـ مانند مربع یا مثلثی که رسم می‌کنند ـ همیشه فقط به‌طور تقریبی با هم برابرند. از این گذشته، اشیاء محسوس برابر، تغییرپذیرند و ممکن است دگرگون شوند. بدین‌سان به‌سؤالی که پیش‌تر دربارهٔ تصاویر مفروضات به‌میان آوردیم پاسخ داده شد. اشکال و ارقام مکتوب که دانشمندان ریاضی به کار می‌برند تصاویری هستند که دانشمندان به‌یاری آنها می‌کوشند تا آن چیزهایی را بشناسند که «جز با دیدهٔ خرد قابل رؤیت نیستند»[۶۸]. در عالم محسوس بعضی اشیا تصاویر ایده‌ها هستند و بعضی تصاویر مفروضات.

آنچه را تاکنون گفتیم خلاصه می‌کنیم: مفروضات ایده‌های ریاضی نیستند بلکه تصاویر ایده‌ها هستند. تصاویر مفروضات حوزهٔ خاصی از عالم محسوس است. افلاطون نحوهٔ شناسایی مربوط به‌مفروضات را شناسایی از طریق فکر می‌نامد. این شناسایی مبهم‌تر از شناسایی از طریق خرد یا شناسایی به‌معنی حقیقی است که فقط با ایده‌ها ارتباط دارد و شناخت ایده‌هاست. شناسایی به‌یاری خرد یا شناسایی فلسفی به‌معنی حقیقی، کار خود را از مفروضات آغاز می‌کند و روی در ایده‌ها دارد و به‌سوی ایده‌ها پیش می‌رود بی‌آنکه از شیءِ محسوس یاری بجوید؛ ولی شناسایی به‌یاری فکر، از اشیا و اشکال محسوس یاری می‌جوید و بدین‌سبب نمی‌تواند به‌ایده‌ها راه بیابد. البته شناسایی به‌یاری فکر، از طریق تعالی از اشیاءِ محسوس و تجربی برتر می‌رود ولی قادر به‌تعالی دوم و برتر رفتن از مفروضات نیست، در حالی که شناسایی به‌یاری خرد،

---

۶۸. جمهوری ۵۱۰.

به‌عکس، پیشرفت خود را نه از اشیاء محسوس بلکه از مفروضات آغاز می‌کند و از آنها در جهت مبدایی که بر هیچ مفروضی متکی نیست برتر می‌رود.

قول به‌انواع مختلف شناسایی برای دو حوزهٔ معقول ــ و همچنین برای دو حوزهٔ محسوس ــ بر این اصل متکی است که هر چیزی را با همنوع آن می‌توان شناخت. پارمنیدس نظریهٔ شناسایی خود را بر این اصل متکی ساخته است (قطعه ۱۶) و امپدوکلس می‌گوید «خاک را با خاک می‌شناسیم، آب را با آب، اثیر خدایی را با اثیر و آتش ویرانگر را با آتش ...» (قطعهٔ ۱۰۹) معنی این سخن این است که ما اشیاء دنیای خارج را از آن‌رو ادراک می‌توانیم کرد که خودمان نیز از همان نوع هستیم. افلاطون شکل ابتدایی این نظریهٔ شناسایی را از آن خود نمی‌سازد ولی خود آن اصل را معتبر می‌دارد زیرا حوزه‌های مختلف واقعیت که از حیث ماهیت با یکدیگر اختلاف دارند ممکن نیست از طریق نحوهٔ شناسایی واحدی دریافته شوند بلکه فقط از طریق نحوه‌های شناسایی منطبق با آن حوزه‌ها دریافته می‌شوند.

اکنون می‌توانیم به‌دو قسمت پایین خط روی بیاوریم. قسمت اول (قسمت سوم از بالا) نشانگر اشیاءِ محسوس است اعم از طبیعی و مصنوع[۶۹]. شناسایی مربوط بدین قسمت، اعتقاد یا عقیده است. درست است که اشیاء محسوس مستقیماً در برابر ادراک حسی حضور دارند ولی ادراک حسی از حقیقت ایده‌ها بسیار دور است و از این‌رو **دانشی** به‌ما نمی‌دهد بلکه فقط سبب پیدایی اعتقاد یا عقیده‌ای در ما می‌شود. پایین‌ترین نحوهٔ شناسایی، یعنی پندار یا گمان، مبهم‌تر از اعتقاد است و موضوع آن خود اشیاء محسوس نیست بلکه تصویر آنهاست، «سایه‌ها ... و تصویرهایی که در آبها یا در سطح اجسام صاف و درخشان منعکس

۶۹. جمهوری ۵۱۰.

می‌گردند»[۷۰]. **اعتقاد** و **گمان** دریافت حسی مستقیم و نامستقیم‌اند، و هر دو با هم، **عقیده**‌اند. باید بدین نکته توجه داشت که **اعتقاد** و **گمان** دو نحوهٔ مختلف شناسایی برای دریافت موضوع واحد نیستند. گرچه **گمان** می‌کوشد موضوع را از طریق تصویر دریابد ولی موضوع مستقیم آن، سایه یا تصویر است؛ و در اینکه سایه و تصویر غیر از خود موضوعند تردید نمی‌توان کرد. از این گذشته، بدین سخن افلاطون در کتاب دهم **جمهوری** نیز باید توجه کرد که می‌گوید حاصل کار مقلد (مثلاً نقاش) «از حقیقت سه مرحله دور است»[۷۱]، و همچنین باید به‌یاد داشت که او در مکالمهٔ **فیلبس** میان علوم و هنرها بر حسب دقت موضوعشان فرق می‌نهد.

بدین‌سان به‌پایان تفسیر تمثیل خط رسیده‌ایم. در این تمثیل از ایدهٔ **نیک**، که در تمثیل خورشید بر فراز جهان ایده‌ها قرار دارد، سخنی صریح به‌میان نمی‌آید هرچند در ضمن بحث دربارهٔ اجزاء مختلف **عالم شناختنیها** در **جمهوری**، اشاره‌ای به **نیک** وجود دارد آنجا که گفته می‌شود که «خرد، بی‌واسطه و به‌یاری دیالکتیک... به‌سوی آنچه بر هیچ مفروضی متکی نیست، یعنی به‌مبداء و آغاز همهٔ چیزها، صعود می‌کند...»[۷۲]. دربارهٔ انتقال از یک نوع شناسایی به‌نوع دیگر نیز در تمثیل خط سخنی گفته نمی‌شود: تربیت و بی‌بهرگی از تربیت موضوع تمثیل غار است.

## ج. تمثیل غار[۷۳]

در غاری که راه خروجی دراز و سربالا دارد آدمیانی نشسته‌اند که از آغاز کودکی در آنجا بوده‌اند و چنان با زنجیر بسته شده‌اند که مجبورند همیشه

۷۰. جمهوری ۵۰۹ به‌بعد.
۷۱. همان ۵۹۷.
۷۲. همان ۵۱۴ تا ۵۱۷.
۷۳. همان ۵۱۴ تا ۵۱۷.

در یک جا بنشینند و حتی نمی‌توانند سر خود را به‌راست و چپ بگردانند. پشت سرشان، در بیرون، به‌فاصله‌ای دور آتشی روشن است. میان آتش و زندانیان، عمود به‌مدخل غار، راهی وجود دارد و در طول راه دیوار کوتاهی ساخته شده است. «در آن‌سوی دیوار کسان بسیار اشیاء گوناگون از هر دست، از جمله پیکره‌های انسان و حیوان که از سنگ و چوب ساخته شده، به‌این‌سو و آن‌سو می‌برند... بعضی از آن کسان در حال رفت‌وآمد با یکدیگر سخن می‌گویند و بعضی خاموشند»[۷۴]. زندانیان فقط سایه‌های آن اشیا را می‌توانند دید که آتش بیرون به‌دیوار غار می‌افکند، و از خود و از یکدیگر نیز جز سایه‌ای که به‌دیوار غار می‌افتد نمی‌بینند. تمامی واقعیتی که آنان می‌توانند دریابند، سایه است، اعم از سایهٔ خودشان یا سایه‌های اشیایی که به‌این‌سو و آن‌سو برده می‌شوند. عاملی که نمود واقعیت سایه‌ها را شدیدتر می‌سازد این است که صدای کسانی که در بیرون رفت‌وآمد می‌کنند از دیوار غار منعکس می‌شود و چنین می‌نماید سایه‌ها با یکدیگر سخن می‌گویند. زنجیر یکی از زندانیان را می‌گشایند و مجبورش می‌کنند که بر پای خیزد و روی به‌عقب برگرداند و به‌سوی اشیایی که در بیرون غار است و همچنین به‌آتش بیرون غار بنگرد. زندانی از این حرکت به‌رنج می‌افتد و چشمهایش خیره می‌شود و نمی‌تواند عین اشیایی راکه تا آن هنگام تنها سایه‌ای از آنها دیده بود به‌درستی ببیند؛ و چون به‌او می‌گویند آن اشیا واقعی‌تر از سایه‌هایشان هستند، باور نمی‌کند؛ و اگر از او بخواهند که بگوید که یکایک آن اشیا چه هستند، از پاسخ ناتوان می‌شود و به‌کلی متحیر و سرگردان می‌گردد و معتقد می‌شود که سایه‌هایی که پیش‌تر می‌دید حقیقی‌تر از اشیایی بوده‌اندکه اکنون نشانش می‌دهند. اگر علاوه‌بر این مجبورش کنند که در خود آتش بنگرد چشمهایش به‌درد طاقت‌فرسا

۷۴. جمهوری ۵۱۴ به‌بعد.

مبتلا می‌شوند، از این‌رو از روشنایی روی برمی‌گردانند و باز به‌همان چیزهایی پناه می‌برد که به‌آنها خو گرفته است یعنی به‌سایه‌های دیوار غار. ولی راحتش نمی‌گذارند و به‌زور از راه سربالا و ناهموار به‌بیرون غارش می‌کشانند؛ و چون به‌روشنایی آفتاب می‌رسد چشمش به‌کلی از دیدن ناتوان می‌شود. ولی به‌تدریج چشمهایش به‌روشنایی عادت می‌کنند و می‌تواند در اشیایی که در بیرون غارند بنگرد: نخست سایه‌ها را می‌بیند و سپس تصاویر اشیا را در آب؛ پس از آن می‌تواند خود اشیا را ببیند. اندکی بعد روی به‌آسمان می‌کند و نخست ماه و ستارگان را تماشا می‌کند و سرانجام چشمش به‌خود خورشید می‌افتد و پس از طی این مراحل تمرین درمی‌یابد که خورشید علت پیدایش فصول سال است و بر همهٔ اشیایی که در عالم محسوس وجود دارند فرمان می‌رانند و حتی به‌یک معنی علت وجود همهٔ اشیایی است که پیش‌تر دیده است. اگر در این هنگام، زندگی در بیرون غار و شناختهایی را که اکنون در دسترسش قرار دارند با زندگی در درون غار مقایسه کند «دگرگونی شگفت‌انگیزی را که در زندگیش روی داده است سعادتی بزرگ خواهد شمرد و یاران زندان را به‌دیدهٔ ترحم خواهد نگریست»[۷۵]، آرزو خواهد کرد که همیشه در دنیای روشنایی به‌سر برد و تحمل هر رنجی را بر زندگی در تاریکی و آن پندارهای واهی ترجیح خواهد داد. ولی باید دوباره به‌غار بازگردد و بر جای پیشینش بنشیند و با زندانیان دیگر در تفسیر سایه‌ها شرکت کند. اما این‌بار چون چشمهایش هنوز به‌تاریکی غار عادت نکرده‌اند زندانیان مسخره‌اش می‌کنند و می‌گویند بیرون‌شدن از غار قدرت بینایی را تباه می‌کند؛ و چون بخواهد زنجیر از پای آنان بگشاید و آزادشان کند اگر بتوانند کمر به‌کشتن او می‌بندند.

این تمثیل را باید با «مطالبی که پیش‌تر گفته شده است تطبیق» کرد[۷۶].

۷۵. جمهوری ۵۱۶. ۷۶. همان ۵۱۷.

زندان غار دنیای دیدنیهاست که از طریق حس باصره بر ما نمودار می‌شود. افلاطون در اینجا ادراک از طریق حس باصره را، که روشن‌ترین حواس است، به‌طور کلی به‌جای ادراک حسی به کار می‌برد. از این‌رو سایه‌های روی دیوار غار تصویری است برای تمامی دنیای محسوس. زندانی بسته به‌زنجیر، تصویر انسان در حال نادانی و بی‌بهرگی از تربیت است و چنین انسانی تنها آن چیزی را می‌شناسد که حواس بر او نمودار می‌سازند، و هر چیزی را که به‌حس درک می‌کند، واقعیت می‌پندارد و از دریافتن علل پدیدارها ناتوان است. در این شرح، نقد علم نهفته است: اصحاب تجربه که ادراک حسی را یگانه منبع شناسایی تلقی می‌کنند، چنان در بند و زنجیر نادانی گرفتارند که نمی‌توانند نگاه خود را از پدیدارها به‌علل پدیدارها بگردانند، و شیءِ محسوس را موجود حقیقی و یگانه واقعیت می‌پندارند. آغاز هر گونه تربیت (پایدیا)[۷۷] برداشتن زنجیرهای نادانی و بی‌خردی از دست‌وپای آدمی است و این کار شرط اساسی عروج روح به‌حوزهٔ شناختنیهایی است که تنها از طریق خرد می‌توان دریافت. آزادشدن از بند و زنجیر، و سر از پدیدارها به‌عقب‌برگرداندن، و نظارهٔ علل، از طریق زور و اجبار به‌عمل می‌آید. آدمی نمی‌خواهد از آنچه به‌آن خو گرفته است روی برگرداند. از این‌رو به‌خشم می‌آید و چون به‌او می‌گویند که محسوسات فقط سایه‌های واقعیت‌اند متحیّر و سرگردان می‌شود و آماده نیست چنین سخنی را باور کند. می‌خواهد دوباره به‌محیطی بازگردد که به‌آن خو گرفته است و هیچ میل ندارد از نادانی رهایی‌اش دهند. به‌علت این رفتار انسانی، تربیت فقط با زور و اجبار صورت می‌تواند گرفت. آدمی را با زور می‌توان از غار نادانی به‌دنیای روشنایی دانایی سوق داد. ولی صعود به‌سوی دانایی باید آهسته و گام به گام روی دهد. شناسایی علمی یکباره به‌چنگ نمی‌آید بلکه

77. paideia

مستلزم صعودی آهسته و پررنج و مشقت است. کسی که گام در این راه می‌نهد یکباره استاد نمی‌شود (هرچند بسی کسان در این پندارند) بلکه در آغاز، راه را به‌درستی نمی‌شناسد و زمانی دراز نیازمند رهبری است.

ولی کدام عامل است که سبب می‌شود چشم آدمی از پدیدارهای تجربی به‌سوی موجود حقیقی برگردانده شود؟ آن کیست که زندانی آزادشده از زنجیر را از غار نادانی به‌ساحت تفکر و حوزهٔ علوم غیرتجربی، حوزهٔ فلسفه[78]، رهنمون می‌شود؟ روش دیالکتیک به‌عنوان روش فلسفه ــ و فلسفه را باید به‌معنی علم ایده‌ها فهمید ــ «چشم روح را که در لای و لجن نادانی فرو رفته است، از آلودگیها پاک می‌سازد و به‌سوی بالا رهبری می‌کند» و در این کار از علوم ریاضی یاری می‌جوید و آنها را در خدمت خود قرار می‌دهد[79]. حساب و هندسه و ستاره‌شناسی و موسیقی، که بعدها «راههای چهارگانه»[80] نامیده شده‌اند، علومی هستند که در خدمت فلسفه آدمی را گام به گام به‌سوی معارف عالی‌تر می‌برند و سبب می‌شوند که آدمی سرانجام به‌شناسایی فلسفی نائل گردد.

از هنگامی که افلاطون این شرح را نوشته است در طی زمان علوم دیگری پیدا شده‌اند که همانند «راههای چهارگانه» و حتی بهتر از آنها آدمی را برای تحصیل فلسفه آماده می‌توانند کرد، و در این‌باره نیازی به‌توضیح نیست. سؤال این است که آیا افلاطون به‌راستی معتقد بود که اشتغال اندکی به‌حساب و هندسه و غیره سبب پیدایش بینش فلسفی می‌شود؟ و آیا ادعای فیلسوف بر اینکه تنها او به‌شناسایی موجود حقیقی راه می‌یابد، ناشی از گستاخی نیست؟

---

۷۸. فلسفهٔ تجربی، از هر نوع که تصورش کنیم، به‌عقیدهٔ افلاطون وجود ندارد. چنین فلسفه‌ای جز بازی با سایه‌ها در غار نادانی نیست.

۷۹. جمهوری ۵۳۳.

۸۰. نظام تربیتی قرون وسطی در باخترزمین، از قرن هفتم میلادی به‌بعد، از آموزش هفت دانش تشکیل می‌یافت که دانشهای آزاد (artes liberales) نامیده می‌شدند. سه‌تا از این دانشها، دستور زبان و بلاغت و علم مناظره trivium (سه راه) نام داشتند و چهارتا، حساب و هندسه و ستاره‌شناسی و موسیقی، quadrivium (راههای چهارگانه) خوانده می‌شدند. (مترجم)

به‌سؤال اول به‌آسانی می‌توان پاسخ داد. نه هر کسی که مقدمات ریاضیات را آموخته است، زنجیر از دست‌وپای خود افکنده و از غار نادانی رهایی یافته است و اشیایی را که زندانیان غار فقط سایه‌های انها را واقعیت می‌پندارند به‌روشنی می‌تواند دید. به‌موجب نظریهٔ فیثاغوری اعداد و قوانین دریافتنی از طریق اعداد، پدیدارهای تجربی را می‌سازند. اعداد آدمی را به‌تفکر وادار می‌کنند زیرا از طریق ادراک حسی نمی‌توان آنها را دریافت؛ و به‌همین جهت ریاضیات غیرفلسفی هم انسان را به‌سوی شناخت **پیکره‌های بیرون غار** یعنی علل غیرمحسوس محسوسات رهبری می‌کند؛ ولی آزادی از غار نادانی به‌واسطهٔ ریاضیات و علوم خویشاوند ریاضیات، به‌رهبری دیالکتیک انجام می‌گیرد[۸۱]. بدین‌سان به‌سؤال اول پاسخ دادیم.

اکنون به‌سؤال دوم روی می‌آوریم. چرا تنها فلسفه به‌شناسایی کامل موجود حقیقی نائل می‌شود در حالی که دانشهای دیگر، با اینکه از تجربه برتر می‌روند، موجود حقیقی، یعنی ایده‌ها، و **نیک** را که علت وجود و شناختنی‌بودن ایده‌هاست، نمی‌توانند دید؟ علت این امر را باید در موضوعات علوم ریاضی در یک‌سو، و موضوعات فلسفه در سوی دیگر، جست. اختلاف موضوعات، علت فرق روش علوم ریاضی با فلسفه است. علوم ریاضی کار خود را از اشیاءِ محسوس (مثلاً اعدادی که نوشته یا اشکالی که رسم شده‌اند) آغاز می‌کنند و به‌مفروضات می‌رسند در حالی که فلسفه کار خود را از نقطه‌ای می‌آغازد که در آن، علوم ریاضی به‌مقصد خود رسیده‌اند: روش دیالکتیکی از مفروضات شروع می‌کند و تا مبداء بالا می‌رود، و آنگاه از طریق تقسیم به‌دو قسمت از مبداء پایین می‌آید و به‌ایده‌ها می‌انجامد.

---

۸۱. مقایسه کنید با فیلبس ۵۶: «نوعی از آن (ریاضیات) را در میان تودهٔ مردم می‌توان یافت در حالی که نوع دیگر خاص کسانی است که از تربیت علمی (دیالکتیک) برخوردارند» و این نوع ریاضیات است که انسان را تحت رهبری دیالکتیک به‌شناخت موجود حقیقی می‌رساند.

کسی که از غار نادانی رهایی یافته است، باید پس از صعود به‌دنیای چیزهایی که فقط به‌واسطهٔ خرد دریافتنی هستند، و پس از نظارهٔ ایده‌ها و **نیک** فی‌نفسه، دوباره به‌غار بازگردد. همهٔ مراحلی که مرد آزادشده از بند هنگام بیرون‌شدن از غار پیموده است، این‌بار در جهت معکوس تکرار می‌شود: او آماده نیست از مقامی که به‌آن صعود کرده است پایین بیاید، پس باید توسل به‌زور جست تا تسلیم شود؛ پس از آنکه به‌جای نخستین خود در میان زندانیان بازمی‌گردد و ناچار می‌شود که در تفسیر سایه‌ها با دیگران شرکت کند، نخست ناشی و ناتوان است، با محیط سابقش بیگانه شده است، چشم عقلش هنوز به‌تاریکی نادانی خو نگرفته است، یعنی در ابتدا زندگی اجتماعی را برنمی‌تابد، و از این‌رو مردمان محیطش با مشاهدهٔ احوال او بدین نتیجه می‌رسند که صعود به‌دنیای موجود حقیقی و شناخت واقعیت برای آدمی زیانبار است و تربیت فلسفی عقل و سیرت را تباه می‌سازد و توانایی زندگی عملی را از انسان سلب می‌کند، و بنابراین نباید اجازه داد که آدمیان به‌سوی روشناییِ شناخت حقیقت سوق داده شوند زیرا پیداست که شناسایی فلسفی نه‌تنها فایده‌ای اجتماعی ندارد بلکه شخص را از دیدن مقتضیات زندگی عملی ناتوان می‌کند. باید فلسفه را به‌یک‌سو نهاد و فیلسوفان را، اگر بخواهند دیگران را به‌سوی آنچه خودشان دانش می‌نامند، کشانند، از میان برد.

علت اینکه افلاطون از فیلسوفان می‌خواهد که همهٔ عمر را به‌نظارهٔ موجود حقیقی نگذرانند بلکه به‌نزد زندانیان بازگردند و به‌دیدن در تاریکی خو بگیرند، در **جمهوری** چنین بیان شده است: «... همین که چشمهای شما به‌تاریکی خو گرفت هزار بار بهتر از زندانیان خواهید توانست سایه‌ها را از یکدیگر تمیز دهید و بگویید که هر یک چیست و سایهٔ چه چیزی است. زیرا شما در جهانی که مأوای خود **زیبا** و خود **عدالت** و خود **نیک** است اصلهای آن سایه‌ها و اشباح گذران را دیده‌اید. از

این‌رو ما و شما خواهیم توانست جامعه را در حال بیداری اداره کنیم نه در خواب و عالم رؤیا چنان که امروز بیشتر کشورها اداره می‌شوند»[۸۲]. بینش حقیقی در پدیدارها، خاص فیلسوف است زیرا او تنها کسی است که علل وجود پدیدارها را می‌شناسد یا دائم در شناختن آنها می‌کوشد؛ ولی کسی که شیءِ محسوس را عین موجود حقیقی می‌پندارد همیشه در بند نادانی می‌ماند مگر آنکه به‌زور و جبر از آن بند آزادش کنند. به‌علاوه در همین‌جا معنی آرزوی افلاطون بر اینکه فیلسوفان در جامعه حکومت کنند یا حاکمان فیلسوف شوند، روشن می‌گردد[۸۳]: جامعه‌ای نیک و عادل تنها هنگامی ممکن است پدید آید و ثابت بماند که کسانی بر آن حکومت کنند که می‌دانند عدل و نیک چیست نه کسانی که دربارهٔ این امور فقط عقیده‌ای دارند. زیرا تنها کسی که دربارهٔ عدل و نیکیِ تغییرناپذیر دانش دارد، می‌داند که چگونه می‌توان عدل و نیکی را وارد جامعه کرد.

اکنون می‌توانیم آنچه را تاکنون گفتیم خلاصه کنیم: تمثیل غار نمودار صعود از ادراک حسّی به‌مقام نظارهٔ موجود حقیقی تغییرناپذیر و نیک است. پس از آن، نزول از آن مقام به‌عمل می‌آید: کسی که از تربیت فلسفی برخوردار شده است باید توانایی خود را در عمل ثابت کند. نخستین پلهٔ صعود، شناسایی این امر است که آنچه ادراک حسی بر ما همچون موجود حقیقی می‌نماید، تنها تصویر مبهمی از حقیقت است و چند مرحله دورتر از موجود حقیقی. آنچه شخص در پلهٔ اول صعود می‌شناسد تصویر حقیقت است، و این تصویر از حیث وجود برتر از پدیدار محسوس است زیرا علت پدیدار است. مرحلهٔ دوم صعود، شخص را از حوزهٔ علوم فروتر که موضوعشان **پیکره‌های بیرون غار**، یعنی علل پدیدارهاست، برتر می‌برد و سبب شناسایی تصاویر معقول ایده‌ها، یعنی موضوعات ریاضیات فلسفی می‌شود. در واپسین مرحلهٔ

۸۲. جمهوری ۵۲۰. ۸۳. همان ۴۷۳.

صعود، چشم آدمی به‌دیدن ایده‌ها و **نیک** فی‌نفسه باز می‌شود. هدف نهایی دیالکتیک، که حوزهٔ اصلیش حوزهٔ ایده‌هاست، رؤیت **نیک** تعریف‌ناپذیر است که عالی‌ترین علت وجود و صیرورت است. انسان آزادشده از بند، پس از آنکه همهٔ مراحل صعود را پیمود، باید به‌غار نادانی بازگردد و خود را وقف ادارهٔ امور جامعه کند زیرا او یگانه کسی است که به‌علت دانش خاص خود، نیکی و عدالت را در جامعه مستقر می‌تواند ساخت و تکلیفش مراقبت از برقراری نیکی و عدالت در جامعه است.

تفسیر تمثیل غار ما را با مسأله‌ای روبرو می‌سازد: پیکره‌هایی که در پشت دیوار به‌این‌سو و آن‌سو برده می‌شوند، نمودار موضوعات علوم ریاضی فروتر (غیرفلسفی) هستند، و آتشی را که به‌فاصله‌ای از غار روشن است باید با نیروی خورشید (در تمثیل خورشید) برابر دانست. چگونه است که به‌تأثیر نیروی خورشید موضوعات علم به‌صورت پدیدارهای محسوس نمایان می‌شوند؟ به‌موجب تمثیل خورشید، خورشید هم وظیفه‌ای مربوط با نظریهٔ شناسایی ایفا می‌کند و هم وظیفه‌ای مربوط با وجودشناسی، و این هر دو با آتش تمثیل غار به‌عنوان نمودار نیروی خورشید انطباق دارند: نیروی خورشید به‌عنوان واسطهٔ نظریهٔ شناسایی و وجودشناسی، سبب می‌شود که واقعیت برتری که علّت پدیدارهاست در پدیدارها نمایان شود و پدیدارها قابل ادراک و محسوس گردند و کسی که در آنها می‌نگرد بتواند آنها را به‌حس درک کند.

سلسلهٔ مراحل صعود از غار ما را بر آن می‌دارد که این مراحل را با قسمتهای خط (در تمثیل خط) مقایسه کنیم. ولی در اینجا نمی‌خواهیم وارد این جزئیات شویم. سه تمثیل خورشید و خط و غار، واحدی جدایی‌ناپذیرند. تمثیلهای خط و غار در دو مرحلهٔ بالا (ایده‌ها و مفروضات) دقیقاً با یکدیگر منطبقند ولی انطباق در دو مرحلهٔ پایین دقیق و کامل نیست. نظارهٔ سایه‌ها در دیوار غار، **گمان** تمثیل خط نیست ولی از

این لحاظ که شناساییهای زندانیان فقط دیدن سایه‌هاست، با **گمان** انطباق دارد. این سخن در مورد **اعتقاد** تمثیل خط نیز صادق است: این اعتقاد در تمثیل خط حاصل مشاهدهٔ خود اشیاء طبیعی و مصنوعات است، ولی در تمثیل غار ناشی از دیدن پیکره‌هایی است که در آن‌سوی دیوار، به‌این‌سو و آن‌سو برده می‌شوند. در این‌باره بیش از این چیزی نمی‌گوییم.

## د. صعود به‌شناخت ایده‌ها: عشق و معرفت[۸۴]

صعود به‌شناخت ایده‌ها و اهمیت عشق در این صعود، در رسالهٔ **مهمانی** به‌استادی تمام تشریح شده است. به‌احتمال قوی این شاهکار افلاطون دربارهٔ عشق، اندکی پیش از تصنیف مکالمهٔ **فایدون** نوشته شده است. حکایت گفت‌وگوی اصلی در چهارچوبهٔ گفت‌وگویی دیگر قرار دارد. گفت‌وگوی اخیر میان آپولودوروس و چند تن از دوستانش به‌عمل می‌آید و آپولودوروس گفت و شنیدی را که در اثنای یک مهمانی روی داده است روایت می‌کند و آنچه را در این‌باره از مردی به‌نام آریستودموس شنیده است به‌دوستان خود بازمی‌گوید. در گفت و شنید مجلس مهمانی آگاتون شاعر تراژدی‌نویس، آریستوفانس شاعر کمدی‌پرداز، سقراط، اریکسیماخوس پزشک، فایدروس از حلقهٔ دوستان سقراط. و پاوسانیاس دوست پرودیکوس سوفسطایی شرکت دارند و بعداً آلکیبیادس و چند تن دیگر که نامشان برده نمی‌شود به‌آنان ملحق می‌گردند.

دستاویز مهمانی شبانه این است که آگاتون، شاعرِ تراژدی پرداز (در ژانویهٔ سال ۴۱۶ ق‌م.) در مسابقهٔ نمایش تراژدی پیروز شده است و همان روز با حضور عده‌ای پیروزی بزرگ خود را جشن گرفته و دوستان نزدیک خود را برای شب بعد به‌مهمانی خوانده است. اینکه آیا در مهمانی

---

۸۴. رسالهٔ **مهمانی**.

سال ۴۱۶ به‌راستی آن کسان حضور داشته‌اند یا نه برای ما اهمیتی ندارد.

مهمانان بر آن شده‌اند که دربارهٔ اروس یا عشق سخن بگویند و قرار گذاشته‌اند که هر یک از حاضران خطابه‌ای در این موضوع بپردازد، بی‌آنکه خواسته باشند به‌بهترین خطابه‌ها جایزه‌ای داده شود. به‌علاوه قرار نیست، آن‌چنان که در مهمانیها معمول است، پس از شام سرود خوانده شود.

پس موضوع همهٔ خطابه‌ها اروس ــ خدای عشق ــ یا عشق است. اروس اشتیاق عشق است و مانند هر پدیدار جذاب اثر یکی از خدایان است. ولی مراد از عشق در این مکالمه، عشق میان مرد و زن نیست بلکه اروس مردانه است، یعنی عشق‌ورزی با پسران، که در مهاجرتها و کوچهای قبائل دوریایی و احساس زیبایی یونانی ریشه دارد. در میان یونانیان مرد زیباتر از زن تلقی می‌شد. (خود افلاطون در آغاز این‌گونه عشق را رد نمی‌کرد و نخستین‌بار در قوانین به‌مبارزه با آن برخاسته است). شش تن از حاضران مجلس سخن می‌گویند و اروس را می‌ستایند؛ ولی باید توجه داشت که نویسندهٔ دورهٔ باستان هرگز عین سخنان سخنگویان را در نوشتهٔ خود منعکس نمی‌کرد بلکه همیشه سخنانی را می‌آورد که سخنگو بر حسب سیرت و خصوصیاتش ممکن بود گفته باشد. بنابراین اگر هم به‌راستی چنان مجلس مهمانی با حضور آن کسان تشکیل یافته باشد خطابه‌هایی که در مکالمه آمده‌اند فاقد دقت تاریخی‌اند.

ستایش عشق با خطابهٔ فایدروس آغاز می‌شود. او نخست دربارهٔ مبداء اروس سخن می‌گوید و آنگاه با مثالهای تاریخی و اساطیری عظمت نیروی او را بازمی‌نماید. اروس از پدر و مادری به‌جهان نیامده است، کهن‌ترین خدایان و بزرگترین ولینعمت آدمیان است و عاشقان را به کارهای خارق‌العاده توانا می‌سازد؛ تنها‌کسانی که در بند عشق گرفتارند از فضیلت حقیقی بهره دارند؛ بدین جهت دولت و سپاه باید از عاشقان و

معشوقان تشکیل بیابد زیرا سعادت آدمیان بسته به تملک فضیلت است.

سخنگوی دوم، پاوسانیاس، به‌وجود دو اروس قائل است، که یکی اروس خدایی است و دیگری اروس زمینی و عادی. فایدروس از اروس به‌عنوان خدایی یگانه سخن گفته است حال آنکه در واقع دو اروس وجود دارد. اروس الهی روح را بیشتر از تن دوست دارد و اوست که مردان را بر آن می‌دارد که دل به‌جوانان ببندند. قبائل یونانی دربارهٔ این‌گونه عشق عقاید گوناگون دارند: بعضی عشق‌ورزی با پسران را مطلقاً می‌پذیرند، بعضی آن‌را مطلقاً مذموم می‌شمارند و بعضی دیگر (مانند آتنیان) در این‌باره هر دو عقیده را به‌هم می‌آمیزند. پس معلوم می‌شود که سنت و رسم و عادت امری مطلق نیست بلکه (چنانکه سوفسطاییان می‌گویند) نسبی است؛ و خطابهٔ خود پاوسانیاس نیز خطابه‌ای رنگارنگ است: گرچه او میان اروس خدایی و اروس مردمان عادی فرق می‌گذارد با این‌همه اروس خدایی نیز اروسی است که در او پیوند روحی و معنوی در جنب خواهش شهوی قرار دارد: این همان اروسی است که در آتن و اسپارت بر اشراف و مردمان نخبه حکم می‌راند. اروس مردانه کوشش مشترک (عاشق و معشوق) برای کسب فضیلت است، ولی دربارهٔ اینکه فضیلت چیست، نه در سخنان فایدروس اشاره‌ای وجود دارد و نه در خطابهٔ پاوسانیاس؛ و از اینجا پیداست که اینان گمان می‌برند که می‌دانند فضیلت چیست ولی در واقع نمی‌دانند و به‌ندانستن خود نیز وقوف ندارند.

آریستوفانس چون نوبتش فرا می‌رسد نمی‌تواند سخن بگوید زیرا به‌سبب پرخوری یا به‌علتی دیگر دچار سکسکه شده است[۸۵]. اریکسیماخوس پزشک به‌جای او سخن آغاز می‌کند. او نیز وجود دو

۸۵. آریستوفانس شاعر کمدی‌پرداز است و از این‌رو چون نوبت سخن‌گفتن به‌او می‌رسد افلاطون مزاحی به‌کار می‌برد و او را در حالتی خنده‌آور مجسم می‌کند. (مترجم)

اروس را مـی‌پذیرد ولی اروس را تـنها بـه‌معنی عشـق‌ورزی بـا پسـران نمی‌فهمد. به‌عقیدهٔ او قلمرو عشق تنها روح انسانی نیست بلکه عشق بر تمامی طبیعت جاندار و بی‌جان، و حتی بر هنر نیز، تسـلط دارد. تـجلی عشق را، هم در طبیعت بدن می‌توان دید (چنانکه علم طب نشان می‌دهد) هم در موسیقی و آهنگ و وزن، هم در ستاره‌شناسی (گردش خورشید و پیاپیی منظم فصول سال، نسبت هـماهنگ اضـداد مـانند گـرم و سـرد و خشک و تر)، هم در دین و دینداری (دوستی میان خدایان و آدمیان). در همه‌جا فرق اروس نیک و اروس بد را عیان می‌توان دید: اروس بد سبب لگام‌گسیختگی و ناهماهنگی است و اروس نـیک مـایهٔ هـماهنگی. و از این‌رو تنها اروس نیک را باید پرورد و رشد داد. اثر اروس نیک، نـظم و نیکی است ولی او همیـشه در اثربخشی کامیاب نـمی‌شود. اروس عـلت دوام کیهان است.

پس از اریکسـیماخوس، آریسـتوفانس لب بـه‌سخن مـی‌گشاید و چنان که از شاعری کمدی‌نویس انتظار مـی‌توان داشت تـصویر خـیالی حیرت‌انگیزی طرح می‌کند. می‌گوید آدمیان در آغاز مانند امروز تنها مرد و زن نبودند بلکه جنس سومی هم وجود داشت که هم مرد بود و هم زن. مرد زادهٔ خورشید بود، زن زادهٔ زمین و جنس سوم فرزند ماه. تن آدمی در آن روزگاران گرد بود و چـهار دست و چـهار پـا داشت و دو چـهره در دوسوی سر، و باقی اعضا به‌همین قیاس. آدمیان نـیرویی شگـفت‌انگـیز داشتند و به‌سرعت بسیار حـرکت مـی‌کردند. از ایـن‌رو بـرای خـدایـان خطرناک شده بودند. زئوس برای اینکه آنان را از گستاخی بـازدارد هـر فردی را به‌دو نیم کرد و آنگاه به‌آپولون فرمان داد که سر هر نیمه‌ای را بر روی گردنش بچرخاند و رویش را به‌سوی بـریدگی بـرگرداند و زخـم بریدگی را بهبود دهد. پس از آنکه آدمی به‌دو نیم شد هر نیمی در آرزوی رسـیدن بـه‌نیم دیگـر بود. از ایـن‌رو آن دو نـیم، هـمین‌که بـه‌یکدیگر

می‌رسیدند بازوان را به گرد یکدیگر حلقه می‌زدند و هم‌آغوش می‌شدند و آرزوی به‌هم‌پیوستن و یکی‌شدن در آنان چنان بود که در آن حال می‌ماندند و از گرسنگی می‌مردند و بدین‌سان تمامی نوع آدمی در خطر نابودی بود. زئوس را دل بر آنان سوخت و برای اینکه آدمیان را از نابودی برهاند توانایی تولید مثل به‌آنان بخشید. آرزوی به‌هم‌پیوستن هنوز به‌جای خود باقی است و اروس، دو نیم را که در اصل یکی بودند و از هم جدا شده‌اند، به‌سوی یکدیگر رهنمون می‌شود و می‌کوشد دوتا را یکی کند. اگر ما سر به‌فرمان خدایان ننهیم بیم آن است که ما را بار دیگر از میان به‌دو نیم کنند. پس هر کسی باید دیگران را بر آن دارد که خدایان را بپرستند، و آنکه در این راه به‌ما یاری می‌کند اروس است. هر کس از فرمان اروس سر بپیچد خشم خدایان را برمی‌انگیزد. اگر از اروس اطاعت کنیم خدایان بر ما به‌چشم عطوفت می‌نگرند و اجازه می‌دهند محبوبمان را که نیمهٔ دیگر ماست، بیابیم.

در این تصویر خیالی حیرت‌انگیز اندیشه‌ای جدی نهفته است. آریستوفانس در میان این جمع نخستین سخنگویی است که اروس را عشق شخصی به‌روح شخص دیگر، و آرزوی یکی‌شدن با او، تلقی می‌کند. عشق تنها غریزه‌ای جسمانی و میل شهوی نیست بلکه آرزوی اتحاد روحی است که در نهاد آدمی وجود دارد و منشائش محدودیت طبیعت آدمی است، و آدمی را بر آن می‌دارد که از طریق یکی‌شدن با دیگری از محدودیت خود رهایی یابد. نیروی اروس سوق‌دادن ارواح آدمیان به‌یکدیگر است و این نیرو را آریستوفانس کمدی‌نویس دریافته است در حالی که فایدروس و پاوسانیاس که از تربیت سوفسطایی بهره برگرفته‌اند، و اریکسیماخوس پزشک، از این ماجرا فارغند.

انتقال از این خطابه‌ها به‌تشریح سقراطی-افلاطونی اروس، از طریق خطابهٔ آگاتون شاعر تراژدی‌پرداز به‌عمل می‌آید. آگاتون

می‌خواهد نکته‌هایی را که از چشم سخنگویان پیش‌تر پنهان مانده است عیان سازد و نواقص گفتارهای ایشان را ترمیم کند. می‌گوید آنان فقط دربارهٔ سعادتی سخن گفتند که اروس به‌آدمیان می‌بخشد ولی دربارهٔ ماهیت خود اروس مطلبی به‌میان نیاوردند. اروس، برخلاف گفتهٔ فایدروس، کهن‌ترین خدایان نیست بلکه جوانتر از همهٔ آنان است و همیشه جوان می‌ماند، و از این‌رو همیشه همراه جوانان است و از پیران می‌گریزد. چون جوانترین خدایان است زیباتر از همهٔ آنان است و آنکه چنین بهره‌ای از زیبایی دارد باید نیک باشد. اگر او نیک نبود زیباییش تنها زیبایی ظاهر می‌بود نه در عین حال زیبایی درون، و از این‌رو زیباییش ناقص می‌بود. بدین‌سان آگاتون فضایل چهارگانه را به‌او نسبت می‌دهد: اروس عادل است زیرا که نه خود به کاری خلاف عدل دست می‌یازد و نه، چون ستمی نمی‌بیند، دستاویزی پیش نمی‌آید تا ستم را با ستم پاسخ دهد. اروس خویشتن‌دار است. خویشتن‌داری به‌عقیدهٔ عموم مردمان حکومت بر میلها و لذتهاست. هیچ میل و لذتی قویتر از عشق نیست، پس عشق باید حاکم بر همهٔ میلها و لذتها باشد و در نتیجه، باید از حیث خویشتن‌داری برتر از همه باشد (البته این سخن سفسطه است: اروس قویترین لذات است. از این حکم این نتیجه حاصل نمی‌شود که اروس خویشتن‌دار است بلکه نتیجهٔ معکوس به‌دست می‌آید.) اروس شجاع است و شجاع‌تر از همه: زیرا که او بر آرس وحشی و زیبا، خدای جنگ، نیز غلبه یافته است (در اینجا اشاره‌ای به‌داستان آرس و آفرودیت نهفته است.) گذشته از اینها، اروس حکیم و داناست زیرا که او آدمیان را در حوزهٔ موسیقی و دانش و هنر نیز به کارهای شگرف توانا می‌سازد. دلیل دیگر معرفت او این است که همهٔ موجودات زنده پیدایش و رشد خود را مدیون او هستند. بنابراین اروس نه‌تنها زیباترین بلکه بهترین خدایان است، و هم به‌ظاهر زیباست و هم به‌درون، و همهٔ مزایایی را که خود دارد

به‌دیگران نیز می‌بخشد. چنان که می‌بینیم نقطهٔ اساسی این خطابه زیبایی خدای عشق است.

اکنون نوبت سقراط است که سخن بگوید. ولی سقراط نمی‌خواهد در وصف اروس خطابه‌ای ایراد کند زیرا از بیان جملات شیوا با کلمات برگزیده ناتوان است. یگانه کاری که از او برمی‌آید گفتن حقیقت دربارهٔ هر چیز است یعنی بیان اینکه آن چیز در حقیقت چیست؛ یا دست کم می‌کوشد که چنین کند. از این‌رو برخلاف سخنگویان دیگر که اروس را ستودند و همهٔ صفات نیک و زیبا را به‌او نسبت دادند، سقراط بر آن است که بی‌پرده بگوید که اروس چیست زیرا تنها در این صورت حقیقت اروس بی‌پرده عیان می‌تواند شد.

مقدمهٔ این کار با سؤال و جوابی که میان سقراط و آگاتون روی می‌دهد، فراهم می‌آید. آگاتون می‌خواست بگوید که اروس چگونه است ولی در اثنای سؤال و جواب معلوم می‌شود که آگاتون اصلاً نمی‌داند اروس چگونه است. عشق همیشه عشق به‌چیزی است؛ و اروس به‌عنوان عشق به‌چیزی، خواهان آن چیز است؛ و چون خواهان آن چیز است پس آن‌را ندارد: و واقع امر قطعاً چنین است نه احتمالاً. زیرا مثلاً کسی که خواهان نیرومندی است، نیرومند نیست و آنکه خواهان تندرستی است تندرست نیست. ممکن است بگویند کسی هم که نیرومند و تندرست است می‌خواهد نیرومند و تندرست باشد. ولی این سخن بی‌معنی است زیرا آن کس در حال حاضر، خواه بخواهد و خواه نخواهد، نیرومند و تندرست است. پس اگر کسی بگوید نیرومند و تندرست هستم و می‌خواهم نیرومند و تندرست باشم معنی سخنش این است که می‌خواهم در آینده نیز همان‌گونه نیرومند و تندرست باشم که اکنون هستم. به‌هرحال خواهنده همیشه چیزی را می‌خواهد که (هنوز) ندارد. بنابراین، اروس نیز که عشق و خواهش است، خواهان آن چیزی است که

ندارد. آگاتون گفت اروس عاشق زیبایی است، پس بنا بر آنچه دربارهٔ عشق و خواهش گفته شد اروس فاقد زیبایی است؛ و چون زیبایی و نیکی یکی است، اروس فاقد نیکی نیز می‌باشد و در نتیجه اروس نه نیک است و نه زیبا، و به‌همین سبب است که خواهان نیکی و زیبایی است.

پس از این مقدمه، سخن اصلی سقراط دربارهٔ اروس آغاز می‌شود. ولی سقراط به‌نام خود سخن نمی‌گوید بلکه گفت و شنیدی را حکایت می‌کند که چندی پیش با زنی حکیم و دانا به‌نام دیوتیما[۸۶] اهل مانتینئا[۸۷] در منطقه آرکاد، داشته است. چرا سقراط چنین می‌کند؟ آیا آنجا که مقصود کشف ماهیت اروس است دیالکتیک از کار بازمی‌ماند؟ این زن به‌یک فیلسوف، به‌یک اهل دیالکتیک، چه حقیقتی را می‌تواند آشکار کند که خود اهلِ دیالکتیک به‌آن دست نمی‌تواند یافت؟

نخست باید بدین نکته توجه کرد که دیوتیما به‌عنوان شخصی واقعی برای اثر افلاطون اهمیتی ندارد و اگر هم به‌راستی شخصی تاریخی و واقعی بوده باشد آنچه از زبان او گفته می‌شود سخنان خود او نیست. چرا افلاطون در اینجا این زن را وارد صحنه می‌کند تا ماهیت اروس را باز نماید؟ افلاطون بعضی اوقات سقراط را در پشت **کسی** بی‌نام و نشان پنهان می‌کند و نظریه‌ای را که باید به‌میان آورده شود از زبان آن کس بیان می‌کند. آیا در اینجا نیز دیوتیما که مخلوق خیال افلاطون است، آن **کس** نامعلوم است؟ افلاطون با چه قصدی دیوتیما را وارد صحنه کرده است؟ بعضی پژوهشگران گفته‌اند دیوتیما نظریه‌ای را شرح می‌دهد که عقیدهٔ سقراط تاریخی نبوده است، و می‌دانیم که افلاطون نظریات فراوانی را از زبان سقراط نقل کرده است در حالی که سقراط هیچ سخنی دربارهٔ آنها نگفته است. ولی این تفسیر کافی نیست. بعضی دیگر بر آنند که افلاطون با به‌میان‌آوردن دیوتیما می‌کوشد تا دل آگاتون را به‌دست آورد و سبب

86. Diotima

87. Mantinea

می‌شود که آنکه در بحث بر آگاتون غالب می‌آید دیوتیمای کاهنه باشد نه سقراط. این سخن نیز گرهی از کار نمی‌گشاید و از طریق نزاکت اجتماعی نمی‌توان ورود زن کاهنه را به‌صحنهٔ گفت‌وگو توجیه کرد. نظر کسانی هم که می‌گویند سقراط اهل دیالکتیک و پرسش و پاسخ است نه سخنور، و از این‌رو روا نبود که او خطابه‌ای از زبان خویش دربارهٔ ماهیت اروس ایراد کند، صحیح نیست، زیرا در نوشته‌های افلاطون بارها سقراط دربارهٔ مطالبِ مورد بحث به‌تفصیل سخن می‌گوید. چه بگوییم دربارهٔ عقیدهٔ پژوهشگرانی که می‌گویند سقراط بارها همچون کسی نمایان است که هیچ نمی‌داند، و بنابراین در مورد حاضر از او نمی‌توان انتظار داشت که با دیالکتیک خود ماهیت اروس را روشن سازد؟ در این عقیده هستهٔ حقیقی نهفته است. حوزهٔ اصلی استفاده از دیالکتیک، حوزهٔ ایده‌هاست. صعود از پدیدارهای محسوس زیبایی به‌زیبایی فی‌نفسه (به‌عنوان ایده) از عهدهٔ دیالکتیک برمی‌آید. ولی آیا این کار در مورد اروس نیز امکان‌پذیر است در حالی که اروس نه ایده است و نه زیبا؟ روش دیالکتیک به‌ماهیت اروس راه نمی‌تواند یافت؛ این ماهیت را از طریق **عقیده** نیز که با اشیاءِ کاین و فاسد سروکار دارد، نمی‌توان شناخت زیرا اولاً **عقیده** به‌آدمی شناسایی و دانستن نمی‌بخشد، و در ثانی اروس که خداست در زمرهٔ موجودات کاین و فاسد نیست. پس آنجا که هدف، شناخت ماهیت اروس است، نه از دیالکتیک می‌توان یاری جست و نه از عقیده. یگانه راهی که باقی می‌ماند راه تشریح و توضیحی است که نه دیالکتیک است و نه عقیدهٔ ناشی از ادراک حسی. وسیلهٔ چنین تشریحی اسطوره است. ولی چون با تشریح اروس، زیبایی (به‌عنوان ایده) نیز موضوع سخن واقع می‌شود از این‌رو در مورد حاضر اسطوره با بحث دیالکتیکی آمیخته است.

اما از همهٔ آنچه گفتیم هنوز روشن نشده است که چرا به‌جای

سقراط دیوتیما سخن می‌گوید و سقراط تنها گفت و شنیدی را که با دیوتیما داشته است روایت می‌کند. در نوشته‌های افلاطون سقراط بارها به‌اسطوره توسل می‌جوید: آنجا که موضوع سخن با موضوعات عادی فرق اصولی دارد. آدمی از تملک کامل معرفت محروم است و فقط می‌تواند در تحصیل معرفت بکوشد، یعنی فیلسوف باشد. روش فیلسوف که در تحصیل معرفت می‌کوشد، دیالکتیک است. ولی دیالکتیک نیز ابزاری است که به‌حقیقت به‌نحو کامل دست نمی‌یابد. معرفت اساطیری والاتر از روش دیالکتیک است (مثلاً در نقطه‌ای از گفت و شنید، دیوتیما می‌گوید: «سقراط گرامی، گمان می‌کنم درک آن مقدار از اسرار عشق که تاکنون بر تو فاش ساختم دشوار نباشد. ولی نمی‌دانم آیا خواهی توانست بالاترین و مقدس‌ترین سرّی را که همهٔ آن سخنان مقدمه‌ای برای آن بود دریابی؟»[۸۸]) معرفت اسطوره‌ای والاتر از جست‌وجوی معرفت از طریق دیالکتیک است، و به‌همین جهت کاهنهٔ محرم اسرار در مقامی برتر از سقراط قرار دارد؛ و می‌تواند عاشق را (سقراط فیلسوف است یعنی عاشق معرفت) به‌راز اروس رهنمون شود به‌طوری که عاشق بتواند به‌اروس شخص خود وقوف بیابد. یکباره می‌بینیم که دیوتیما با بلندکردن انگشت سبابه به‌سقراط هشدار می‌دهد همان‌گونه که خود سقراط تاکنون به‌دیگران هشدار داده است، سقراط را استهزا می‌کند[۸۹]، و سقراط مجبور می‌شود از او بشنود که میان دانایی و نادانی میانگینی هست، یعنی اعتقاد درست، که صاحب آن نمی‌تواند دربارهٔ علت درستی اعتقاد خود به‌دیگران حساب پس بدهد[۹۰]، و معلوم می‌شود سقراط هنوز به‌جایی نرسیده است که بدین مطلب واقف باشد.

برگردیم به‌سخن سقراط و روایت گفت و شنیدش با دیوتیما. در

---

۸۸. مهمانی ۲۱۰.

۸۹. همان ۲۰۲.

۹۰. همان.

طی سؤال و جوابی که میان سقراط و آگاتون به‌عمل آمد، معلوم شد که:

۱ـ اروس همیشه عشق به‌چیزی است. عشق بی‌موضوع وجود ندارد.

۲ـ اروس، عشق و اشتیاق به‌چیزی است که خود او آن‌را ندارد. پس اروس، خواستن چیزی است که خود او فاقد آن است.

۳ـ اروس خواهان نیکی و زیبایی (دو نام برای چیزی واحد) است. خود او نه زیباست و نه نیک.

سخن دیوتیما دنبالهٔ این بحث است: آنچه نه نیک است و نه زیبا، لازم نیست بد و زشت باشد بلکه میانگینی است میان آن دو همچنان که اعتقاد درست میانگین میان دانایی و نادانی است. اروس متعلق به‌این حوزهٔ میانگین است: مالک نیکی و زیبایی نیست بلکه خواهان و مشتاق آن است. چون عاشق زیبایی است، عاشق معرفت نیز می‌باشد زیرا از معرفت نیز همان‌گونه بی‌بهره است که از نیکی و زیبایی: معرفت نیک و زیباست. اروس چون میان معرفت و نادانی قرار دارد، فیلسوف است؛ و چون از نیکی و زیبایی بی‌بهره است از نیکبختی نیز بهره ندارد بلکه جویای نیکبختی است. آنکه از نیکی و زیبایی و نیکبختی بی‌بهره است، خدا نیست زیرا همهٔ خدایان نیک و زیبا و نیکبخت‌اند. نیکی و زیبایی و نیکبختی والاتر از اروس‌اند. ولی اروس انسان و فناپذیر هم نیست. عشق مطلقاً فناپذیر نیست، ولی مطلقاً فناناپذیر هم نیست. اروس واسطه‌ای میان خدا و آدمی است و وظیفهٔ پیک را میان آن دو انجام می‌دهد. (خدایان با آدمیان رابطهٔ مستقیم و بی‌واسطه ندارند بلکه همیشه بدین منظور از موجودی واسطه استفاده می‌کنند: خدایان تعالی الوهیت را نمی‌شکنند و آدمیان راهی به‌موجودات متعالی ندارند. پس هر ارتباطی میان خدایان و آدمیان به‌واسطهٔ موجودات میانگین به‌عمل می‌آید که فروتر از خدایان و برتر از آدمیانند. موجودات میانگین دمونها هستند: این اندیشه را

یهودیان توسعه دادند و مسیحیان در نظریهٔ فرشتگان از آن استفاده کردند.) این‌گونه موجودات واسطه میان خدایان و آدمیان، فراوانند و اروس یکی از آنهاست.

پدر و مادرش دو موجود متضادند: پدرش پوروس[۹۱] (جویندگی، تلاش، توانگری) است پسر متیس[۹۲] (زیرکی)، و مادرش پنیا[۹۳] (نیاز، تنگدستی) است. اروس خصوصیات پدر و مادر را به‌ارث برده است. خصلتی که از پدر به‌او رسیده، چاره‌جویی و نیرنگبازی و اشتیاق به‌نیکی و زیبایی است. همیشه دلیر و حتی متهور و خستگی‌ناپذیر است و هر روز به‌نیرنگی دیگر توسل می‌جوید و چاره‌ای تازه می‌اندیشد؛ دائم در طلب معرفت است (فیلسوف است) و در عین حال جادوگری سوفسطایی است. نه مرگ‌پذیر است و نه مرگ‌ناپذیر؛ گاه چون خدایی نیرومند است و گاه نعشی ناتوان. به‌سبب مادرش تنگدست و ژولیده است و همیشه نیازمند. ولی چون نطفه‌اش در روز تولد آفرودیت، الههٔ زیبایی، بسته شده است بالطبع روی در زیبایی دارد و ندیم و خدمتگزار آفرودیت است.

پس از آنکه ماهیت اروس روشن شد باید اثرش را در آدمیان بررسی کرد. گفته شد که اروس بر حسب طبیعتش روی در زیبایی دارد. اگر قرار است که نحوهٔ اثربخشی اروس روشن شود باید نخست بدین سؤال پاسخ داد که اروس به‌چه نحو روی در زیبایی دارد؟ کسی که زیبایی را دوست دارد، می‌خواهد از زیبایی بهره برگیرد. این سخن به‌چه معنی است؟ کسی که از زیبایی بهره برمی‌گیرد از چه چیز بهره‌مند می‌شود؟ در پاسخ این سؤال کافی نیست گفته شود که او از زیبایی بهره‌مند می‌شود؛ سؤال به‌چیزی دیگر نظر دارد و این چیز دیگر با سؤال بعدی روشن

---

91. Poros
92. Metis
93. Penia

می‌گردد: کسی که از نیکی بهره برگیرد از چه چیز بهره‌ور می‌شود؟ در پاسخ گفته می‌شود از نیکبختی! زیرا آدمیان بر اثر بهره‌وری از نیکی نیکبخت می‌شوند. جای‌گرفتن نیکی به‌جای زیبایی در سؤال دوم، تنها برای این نیست که مطلب از طریق مثالی روشن شود. نیک زیباست و زیبا نیک؛ همهٔ آدمیان در طلب نیکی شریکند، همه می‌خواهند نیکی را برای همیشه مالک باشند (و چون نیکی عین زیبایی است، همه می‌خواهند زیبایی را برای همیشه مالک باشند)؛ چون تملک نیکی و زیبایی سبب نیکبختی آدمیان است ــ بدین دلیل که همه طالب نیکی و زیبایی‌اند ــ همهٔ آدمیان می‌خواهند نیکبخت باشند.

ممکن است گفته شود که ما تنها بعضی کسان را عاشق می‌نامیم و بعضی را چنین نمی‌نامیم. این ایراد فقط ظاهری است. عده‌ای از الفاظ، هم به‌نوع دلالت دارند و هم به‌جنس. یکی از اینها لفظ poietes است که هم برای شاعر به کار می‌بریم (دلالت بر نوع) و هم برای هر هنرمند[۹۴] (دلالت بر جنس). لفظ اروس نیز از این‌گونه الفاظ است. بیشتر اوقات این لفظ را برای تمایل آدمیان به‌یکدیگر به کار می‌بریم، ولی در عین حال به‌معنی طلب نیکی و نیکبختی به‌طور کلی نیز به کار می‌رود. معنی عام اروس، هر گونه طلب نیکی و نیکبختی است[۹۵]. البته آدمیان مختلف چیزهای مختلف را نیک تلقی می‌کنند و از این‌رو به‌انحاء مختلف در طلب نیکی بر می‌آیند و برای این انحاء نامهای مختلف وجود دارد (مانند حرص پول، ورزش‌دوستی و امثال اینها). گرچه ما الفاظ عشق و عاشق را در مورد مردمان معینی به کار می‌بریم ولی در حقیقت عشق (اروس) دربارهٔ هر کوششی برای دستیابی به‌نیکی و نیکبختی صادق است. آریستوفانس در طی سخنان خویش گفت عاشقان کسانی هستند که نیمهٔ دیگر خود را می‌جویند. ولی عشق نه با نیم سروکار دارد و نه با تمام، مگر آنکه آن نیم یا

۹۴. البته در زبان یونانی. (مترجم)

۹۵. مهمانی ۲۰۵.

تمام نیک باشد. آدمیان عاشق نیکی‌اند و طالب تملک نیکی، آن هم نه برای زمانی محدود بلکه برای همیشه. پس اروس طالب تملک دائم **نیک** است.

به‌تملک دائم **نیک** چگونه می‌توان دست یافت؟ اینجاست که باید نحوهٔ اثربخشی اروس روشن شود. عمل اروس، برای اینکه تملک دائم نیک تحقق بیابد، چیست؟ اگر اروس طالب تملک دائم نیک است پس باید خواهان فناناپذیری باشد، زیرا تملک دائم نیک بدون مرگناپذیری چگونه ممکن است؟ آدمیان مرگ‌پذیرند، پس خواهش مرگناپذیری چگونه می‌تواند برآورده شود؟ فرد انسانی (مرکب از تن و روح) ممکن نیست مرگناپذیر باشد ولی **نوع** بشر ممکن است چنین باشد و آنچه مرگناپذیری نوع بشر را تحقق می‌تواند بخشید تولید و آبستنی است[۹۶]. همین که آدمی به‌سنی معین می‌رسد طبیعتش اشتیاق تولید و باورساختن می‌یابد. ولی طبیعت آدمی از بارورساختن زشتی ناتوان است و تنها در زیبایی می‌تواند نطفه بگذارد و تولید کند. پس آنچه بر هر **شدن** فرمان می‌راند زیبایی است.

بنابراین، نحوهٔ اثربخشی اروس چنین می‌تواند بود: اروس خواهان زیبایی و نیکی است، و به‌سخن دقیقتر خواهان تولید در زیبایی؛ و از این‌رو چنین می‌کند که نوع آدمی تنها از طریق تولید، مرگناپذیر می‌تواند شد (البته در حدی که در مورد موجود مرگپذیر سخن از مرگناپذیری می‌توان گفت). این سخن در مورد همهٔ جانداران نیز صادق است. آنچه در اینجا روی می‌نماید خواهش مرگناپذیری است. تولید جسمانی تنها یکی از صور خواهش مرگناپذیری است؛ صورت دیگر آن در آدمیان، طلب شهرت و نام نیک است. ولی همهٔ مواردی که تاکنون برشمرده شد تنها نوع فروتر طلب تملک دائم نیکی است هرچند اینکه گفته شد اروس

---

۹۶. مهمانی ۲۰۶.

خواهان تولید در زیبایی است، به‌اعتبار خود باقی ماند. آنان که غریزهٔ تولیدشان خواهان تولید جسمانی است به‌زنان روی می‌آورند و معتقدند که مرگناپذیری و نیکبختی را از طریق تولید فرزندان می‌توان به‌دست آورد[۹۷].

اما آدمیانی هم هستند که برای روح بیش از جسم اهمیت قائلند و تولید و آفریدن روحی را برتر از زاد و ولد جسمانی می‌دانند. این نوع خواهش تولید، عالی‌تر از خواهش تولید جسمانی است، زیرا روح، که مبداء زندگی است والاتر از جسم است و جسم حیات خود را از آن دارد؛ و به‌عبارت دیگر، روح از حیث وجود برتر از جسم است. از این‌رو کسی که عاشق زیبایی روحی است به‌منظور تولید به‌زیبایانی روی می‌آورد که در مقامی برتر از زیبایان جسمانی قرار دارند. مراد از این سخن چیست؟ مراد، تولید معرفت و هر نوع فضیلت است (معرفت، دانایی، خود یکی از فضایل است.) این‌گونه آدمیان، شاعران و هنرمندان‌اند. بزرگترین بخش معرفت، معرفتی است که برای سامان‌دادن جامعه و خانواده به‌کار می‌آید و خویشتن‌داری و عدالت نام دارد. کسی که خواهش این نوع تولید را دارد در پی جوان زیبایی می‌گردد که بتواند در او تولید کند. گرچه چنان کسی تنی زیبا را به‌تنی زشت برتری می‌نهد، ولی چون در تنی زیبا روحی زیبا کشف کند، هماهنگی زیبایی جسمی و روحی به‌مراتب بیش از زیبایی جسمی شادمانش می‌کند؛ و می‌کوشد با نطفه‌ای که از سخنان زیبا و خردمندانه تشکیل یافته است در این روح زیبا فضیلت تولید کند.

سقراط تا این مرحله می‌تواند اسرار عشق را بیاموزد ولی اینکه آیا به‌واپسین مرحله نیز راه می‌تواند یافت، معلوم نیست (اینکه آیا اهل دیالکتیک خواهد توانست سخنی را که از این‌پس گفته خواهد شد دریابد یا نه، آشکار نمی‌شود؛ و با این‌همه آن سخن گفته می‌شود.)

---

۹۷. مهمانی ۲۰۸.

کسی که می‌خواهد به‌مرحلهٔ نهایی عشق برسد باید این راه را در پیش گیرد: در جوانی به‌یک تن زیبا دل می‌بندد و می‌کوشد تا کشش به‌زیبایی و فضیلت را در آن بیدار کند. ولی اندکی بعد درمی‌یابد که زیبایی همهٔ تن‌ها یکی است. پس در بند یک تن زیبا نمی‌ماند بلکه عاشق همهٔ تن‌های زیبا می‌شود. چون بدین مرحله رسید چشمش به‌دیدن زیبایی روح باز می‌شود و برای روح زیبا مقامی برتر از تن زیبا قائل می‌شود. در این‌حال اگر روحی زیبا بیابد که با تنی هرچند نه‌چندان زیبا پیوسته است دل در او می‌بندد. ولی در این پایه نیز نمی‌ماند و در زندگی عملی زیبایی اخلاق و آداب و سنن و قوانین را می‌بیند و درمی‌یابد که همه این صور زیبایی خویش یکدیگرند؛ و بینشی که در این مرحلهٔ عشق حاصل می‌شود او را بر آن می‌دارد که به‌زیبایی جسمی ارج کمتری بنهد.

سالک پس از آنکه به‌شناخت زیبایی در زندگی عملی دست یافت باید گامی فراتر بنهد و به‌زیبایی دانشها وقوف بیابد (زندگی عملی باید تحت رهبری دانش و معرفت قرار گیرد)؛ از این‌پس دیگر پایبند مظهری واحد نخواهد بود بلکه به‌سائقهٔ عشق به‌دانش، اندیشه‌ها و سخنان زیبایی خواهد آفرید و سرانجام به‌حریم عالی‌ترین معرفت راه خواهد یافت، به‌معرفتِ **زیبای** یگانه. این **زیبا** همیشه هست، نه پدید می‌آید و نه از میان می‌رود، نه کوچکتر می‌شود و نه بزرگتر، چنان نیست که از لحاظی زیبا باشد و از لحاظی زشت، واحدی است که به‌حس درنمی‌آید، نه سخن است، نه اندیشه، و نه علم، در هیچ چیز دیگر نیست، بلکه در خویشتن و برای خویشتن است. همهٔ چیزهایی که ما زیبا می‌نامیم به‌نحوی از انحا از آن بهره دارند. هر چه ما زیبا می‌نامیم دستخوش کون و فساد است ولی آن **زیبا** در معرض هیچ تبدل و تغیُّری قرار ندارد: هر موجود زیبا تصویر آن زیبای فی‌نفسه است.

پس اروس کوشش برای شناختن **زیبای** فی‌نفسه است؛ زیبای

فی‌نفسه والاترین موجود است و هر موجودِ زیبا زیبایی خود را از آن داد؛ اروس کشش به‌شناخت والاترین موجود است؛ چون زیبا و **نیک** یکی است[۹۸] پس اروس طلب شناخت **نیک** است.

راه اروس، آدمی را از دلبستگی به‌یک موجود زیبای جسمانی، بدین بینش می‌رساند که زیبایی در همهٔ موجودات زیبای جسمانی یکی است و همان است. از این نقطه راه ادامه می‌یابد و به‌زیبایی روحی می‌انجامد و در این مرحله نیز هر بار سیر و سلوک از یک چیز زیبا به‌زیبایی واحد می‌انجامد و معلوم می‌شود که زیبایی در همهٔ فعالیت‌های روحی یکی است و همان است. از این نقطه اروس آدمی را به‌سوی زیبایی دانشها رهنمون می‌شود تا سرانجام زیبای فی‌نفسه بی‌پرده در برابر چشم سالک قرار می‌گیرد. این زیبا نه زیبای جسمی است و نه زیبای روحی. زیباییش مثل زیبایی یک جسم یا یک شکل یا یک تصوُّر یا یک اندیشه نیست. چنان نیست که از یک لحاظ زیبا باشد و از لحاظی نازیبا، بلکه همیشه همان است که هست. نه پدید می‌آید و نه نابود می‌شود، نه کوچک‌تر می‌گردد و نه بزرگ‌تر. هر چیز زیبا، چه در دانشها، چه در عمل و در هنر و چه در حوزهٔ اجسام، تنها بدین‌سبب زیباست که از زیبای فی‌نفسه بهره‌ور است. پیشرفت مرحله به‌مرحله به‌سوی شناخت زیبایی فقط به‌سبب بهره‌وری از زیبای فی‌نفسه امکان‌پذیر است و این بهره‌وری در هر مرحله کم‌تر از مرحلهٔ بالاتر است؛ و بهرهٔ موجودات جسمانی زیبا از زیبایی کمتر از بهرهٔ چیزهای روحی است. زیبای فی‌نفسه بر فراز همهٔ چیزهای زیبا قرار دارد.

شناسایی زیبای فی‌نفسه منشاء فضیلت حقیقی است ــ نه آنچه آدمیان فضیلت می‌پندارند ــ و از این‌رو منشاء تملک دائم زیبایی و نیکی است.

---

۹۸. مهمانی ۲۰۴.

چون سخن به‌اینجا می‌رسد، با ورود آلکیبیادس به‌مجلس مهمانی و سخنانش در ستایش سقراط صحنه عوض می‌شود و ما وارد این بخش مکالمه نمی‌شویم.

در مکالمهٔ **مهمانی** نظریهٔ ایدهٔ افلاطون تنها در مورد یک ایده، ایدهٔ زیبایی، مورد بحث قرار می‌گیرد. این **زیبایی** بیرون از حوزهٔ محسوسات است، قائم به‌ذات است، مطلقاً بسیط است، موجودی است که کون و فساد و تغیُّر در آن راه ندارد، و هر چه **زیبا** نامیده می‌شود به‌علت آن، چنان است که هست، یعنی زیبا است؛ علت وجود و شناختنی‌بودن همهٔ چیزهای زیبا نیز همان است. این ایدهٔ **زیبا** عین ایدهٔ **نیک** در مکالمهٔ **جمهوری** است هرچند سخنی که دربارهٔ ایدهٔ **نیک** در **جمهوری** گفته شد در مکالمهٔ **مهمانی** دربارهٔ ایدهٔ **زیبا** گفته نمی‌شود: در آنجا گفته شد که ایدهٔ **نیک** علت وجود و شناختنی‌بودن همهٔ ایده‌های دیگر است. به‌علاوه در **مهمانی** دیالکتیک تنها در بخشی از بحث مورد استفاده قرار می‌گیرد در حالی که راه به‌سوی زیبای فی‌نفسه از زبان زنی کاهنه تشریح می‌شود. در **جمهوری** دیالکتیک به‌مراتب بیشتر از **مهمانی** در مقام مقدم قرار دارد و نظریهٔ ایده را خود سقراط از طریق چند تمثیل شرح می‌دهد. وقتی که **مهمانی** را با مکالمهٔ **فایدون** مقایسه می‌کنیم می‌بینیم که در **مهمانی** نه سخنی از **یادآوری** به‌میان می‌آید و نه از اینکه فیلسوف در آرزوی مرگ است (از اینکه فیلسوف تا آنجا که ممکن است باید خود را از امور جسمانی برهاند و بر عواطف خود چیره شود.) با این‌همه در **مهمانی** نیز شناخت زیبای فی‌نفسه سبب می‌شود که آدمی زیباییهای جسمی را به‌چشم حقارت بنگرد.

# ۶

# مرگناپذیری روح

## ۱. چهار دلیل مکالمهٔ فایدون

آدمی چیست؟ برای یافتن پاسخ این سؤال کافی نیست که تن آدمی را از نظر زیست‌شناسی بررسی کنیم، زیرا نتیجه‌ای که از این کار به‌دست می‌آید این است که آدمی نوعی نه‌چندان عالی از جنس **موجود محسوس** است. بیشتر جانوران در مقایسه با آدمی از مواهب جسمانی بیشتری برخوردارند و دارای تواناییهایی هستند که آدمی با تحمل رنج فراوان به‌چنگ می‌تواند آورد و به‌بعضی از آنها هرگز نمی‌تواند دست بیابد. برای اینکه به‌سؤال **آدمی چیست** پاسخ درستی بدهیم باید به‌نیروی فکر بکوشیم تا به‌روح به‌عنوان مبداء حیات راه بیابیم. زیرا تنها روح که از چشم حس و تجربه پنهان است سبب می‌شود که آدمی از آنچه بی‌واسطه در برابرش حضور دارد برتر برود و بینشی برای تشخیص راستی و ناراستی و درستی و نادرستی به‌دست آورد؛ و کوتاه سخن، روح یگانه چیزی است که آدمی را آدمی می‌کند. در نخستین نوشته‌های افلاطون نیز سؤال از ماهیت روح یکی از مهمترین پرسشهای فلسفی است ولی این مسأله نخستین‌بار در ارتباط با نظریهٔ ایده به‌صورت موضوعی مستقل

درمی‌آید. ایده‌ها را تنها چیزی می‌تواند شناخت که خود شبیه آنها و خویش آنها باشد. این سخن بدین معنی است که روح باید مانند ایده‌ها موجودی سرمدی و مستقل باشد، هرچند خود آن، ایده نیست. بخشهایی مفصل از مکالمهٔ **فایدون** و همچنین قسمتهایی از **جمهوری** و مکالمهٔ **فایدروس** وقف اثبات این مطلب است.

**فایدون** حاوی چهار استدلال برای اثبات مرگناپذیری روح است؛ ولی دو استدلال اول چنان با هم پیوسته‌اند که باید آنها را یک دلیل در دو گام تلقی کرد.

### الف. هر چیز از ضد خود پدید می‌آید[1]

افلاطون اندیشه‌ای را مبداء استدلال خود قرار می‌دهد که پیش از او متفکران دیگر به‌میان آورده‌اند، و آن اندیشه این است که تا آنجا که می‌توانیم دید هر چیز از ضد خود پدید می‌آید. هراکلیت (در قطعهٔ ۸۸ باقی‌مانده از او) می‌گوید: «چیز واحد هم زنده است و هم مرده، هم بیدار است و هم در خواب، هم جوان است و هم پیر. این چون دگرگون می‌شود، آن می‌گردد و آن چون دگرگون می‌شود این می‌گردد.» مراد این است که هر صیرورت، حرکتی است میان اضداد. مثلاً بذر گیاه در زمین فرومی‌رود و می‌میرد، ولی از بذر مرده گیاه پدید می‌آید. گیاه بذر می‌آورد و خود آن می‌میرد و از بذر دوباره گیاه می‌روید، به‌همین قیاس الی آخر. افلاطون این اندیشهٔ حرکت دوری را که در طبیعت نمایان است به‌همهٔ چیزهایی تسرّی می‌دهد که ضدی دارند. عادل ضد ظالم است، زیبا ضد زشت، بزرگ ضد کوچک، بیداری ضد خواب. کسی که بزرگ می‌شود پیش‌تر بزرگ نبود وگرنه ممکن نبود بزرگ شود؛ آنکه عادل می‌شود پیشتر عادل نبود و آنکه بیدار می‌شود پیش‌تر در خواب بود. پس هر چیز

---

۱. فایدون ۷۰ تا ۷۲.

از ضد خود پدید می‌آید: انسان عادل از انسان ناعادل، ناعادل از عادل، بیدار از خوابیده و همچنین الی آخر. میان دو ضد، به‌ضرورت دو نوع **شدن** ـ صیرورت ـ وجود دارد: میان خواب و بیداری، بیدارشدن هست و میان بیداری و خواب، خوابیدن. این سخن در مورد هر صیرورت از اضداد صادق است. زندگی و مرگ نیز همان‌گونه ضد یکدیگرند که در موارد دیگر می‌بینیم، مخصوصاً همانند بیدارشدن و خوابیدن! اگر این سخن راست است پس زنده‌بودن باید از مرده‌بودن پدید آید و مرده‌بودن از زنده‌بودن. درستی شق اخیر بدیهی است: مرده از زنده پدید می‌آید. صیرورت میان آن دو را نیز می‌شناسیم و به‌نام مردن می‌خوانیم. اما زنده از چه چیز پدید می‌آید؟ بی‌گمان از ضدش، یعنی از مرده؛ و صیرورت میان آن دو، زاییده‌شدن است.

از این اندیشه در مورد روح چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟ اگر گمان ببریم که خود اضداد از یکدیگر پدید می‌آیند. البته نتیجه‌ای به‌دست نمی‌آید. این‌که زندگی از مرگ یعنی از زنده‌نبودن پدید می‌آید و مرگ از زندگی، اندیشهٔ شایان توجهی نیست. نکته‌ای که افلاطون می‌خواهد ثابت کند، مطلب دیگری است. هر تغییر به‌ضد، در مایه‌ای (یا موضوعی) تحقق می‌یابد: عادل فی‌نفسه از ظالم فی‌نفسه، یا به‌عکس، پدید نمی‌آید بلکه انسان، از انسان ظالم به‌انسان عادل تغییر می‌یابد و به‌عکس. همچنین بیداری از خواب پدید نمی‌آید بلکه انسان مایه‌ای (موضوعی) است که تغییر از خوابیدگی به‌بیداری در آن روی می‌دهد. شیء متضاد به‌شیء متضاد تغییر می‌یابد ولی خود اضداد به‌یکدیگر مبدل نمی‌شوند[2]. وقتی که یکی از حالات متضاد به‌مایه روی می‌آورد حالت متضاد دیگر از مایه دور می‌شود. در مورد زنده و مرده چگونه است؟ زنده‌بودن و مرده‌بودن مانند بیداری و خواب حالاتی هستند که به‌مایه‌ای روی می‌آورند، و

۲. فایدون ۱۰۳.

به‌سخن دیگر آن دو اشیاء مستقل و قائم به‌ذات نیستند بلکه همیشه در یک مایه تحقق می‌توانند یافت. مایهٔ این حالات چیست؟ این مایه تن انسانی نمی‌تواند بود زیرا تن پس از مرگ می‌پوسد و از هم می‌پاشد. پس مایه‌ای که تغییر از زندگی به‌مرگ و به‌عکس در آن تحقق می‌یابد باید روح باشد. یعنی همان‌گونه که خواب و بیداری حالات انسانند زندگی و مرگ حالات روحند. وجود آدمی علی‌رغم تغییر حالات خواب و بیداری نابود نمی‌شود و به‌جای خود باقی می‌ماند، روح نیز با وجود تغییر حالات مرگ و زندگی از میان نمی‌رود و باقی می‌ماند. پس زندگی چیزی نیست جز اتحاد روح با تن، و مرگ جدایی روح از تن است؛ ولی در حالت اخیر روح نمی‌میرد بلکه تنها و بدون کالبد می‌ماند. همان‌گونه که انسان خوابیده بیدار می‌شود، روح هم که از تن جدا شده است دوباره وارد کالبد دیگری می‌شود و پس از گذشتن زمانی معین از این کالبد نیز جدا می‌گردد و مدتی تنها می‌ماند و بعد از آن باز در کالبدی دیگر جای می‌گیرد همین‌طور الی غیرالنهایه. چه اگر چنین نبود و ارواحی که از کالبدها جدا می‌شوند وارد بدنهای دیگر نمی‌شدند سرانجام زندگی از دنیای محسوس ما رخت برمی‌بست، حال آنکه زاییدنها و پدیدآمدنهای پیاپی در طبیعت خلاف این را نشان می‌دهد و از نابودی تدریجی زندگی کوچکترین اثری نمی‌بینیم.

بنابراین، جریان دوری مرگ و زندگی وجود دارد و آنچه در این جریان به‌جای خود باقی می‌ماند روح است (همچنان‌که در جریان دوری خواب و بیداری تن انسان آسیبی نمی‌بیند و به‌جای خود باقی می‌ماند.) اما اگر ارواح نمی‌میرند و بعد از جدایی از کالبدها به‌زندگی ادامه می‌دهند، پس تعداد ارواح تقلیل نمی‌یابد. ولی عدهٔ ارواح بیشتر هم نمی‌گردد زیرا بر ارواح موجود ارواح تازه افزوده نمی‌شوند[۲].

---

۲. جمهوری ۶۱۱.

بعضی متفکران بر این اندیشه خرده می‌گیرند و ازدیاد جمعیت را دلیل نادرستی استدلال افلاطون می‌دانند. ولی افلاطون از پیش پاسخ این ایراد را داده است. می‌گوید ارواح لازم نیست پس از جداشدن از تن آدمیان وارد کالبدهای انسانی شوند بلکه می‌توانند با کالبدهای حیوانی نیز پیوند بیابند و روحی که پیش‌تر کالبد انسانی داشت در کالبد حشره‌ای جای می‌گیرد و روح حشره در کالبد انسانی. بنابراین افلاطون قائل به‌تناسخ است ولی او نخستین کسی نیست که اندیشهٔ تناسخ را به‌میان آورده. کسنوفانس (۴۷۵ ـ ۵۷۰ ق‌م.) می‌گوید فیثاغورس معتقد به‌تناسخ بود؛ و امپدوکلس (۴۳۵ـ۴۹۵ ق‌م.) بر آن بود که هر روحی ممکن است با کالبد انسانی یا حیوانی یا گیاهی پیوند بیابد؛ و هرودوت می‌گوید مصریان نخستین کسانی بودند که به‌تناسخ قائل شدند. پیندار شاعر معاصر پارمنیدس نیز سخن از تناسخ می‌گوید و سیمپلیکوس[4] این عقیده را به‌پارمنیدس نیز نسبت می‌دهد و این نسبت با اطلاعات دیگری که دربارهٔ پارمنیدس داریم سازگار است. افلاطون در مکالمهٔ منون می‌گوید: «شاعرانی مانند پیندار که از خدایان الهام می‌جویند، می‌گویند روح آدمی جاویدان است. هرچند اقامت او در این جهان پایان می‌یابد ولی خود او هرگز از میان نمی‌رود بلکه پس از آنکه از تن جدایی گزید زندگی را از سر می‌گیرد»[5].

### ب. نظریهٔ یادآوری[6]

چون روح با کالبدهای بسیار پیوند می‌یابد و پس از جدایی از هر کالبد مدتی در این جهان یا جهانی ورای جهان ما تنها و بی‌کالبد سیر می‌کند و می‌گردد و در اثنای این گردش بسی چیزها می‌بیند، کوتاه سخن «چون

4. Simplicos

۵. منون ۸۱ به‌علاوه رک. پیندار قطعهٔ ۱۲۷.
۶. منون ۸۰ تا ۸۶ و فایدون ۷۲ تا ۷۷.

روح... جاویدان است و بارها زندگی را از سر می‌گیرد، در این جهان و آن جهان بسی چیزها، و حتی و می‌توان گفت همه چیز را می‌بیند و می‌شناسد»[۷]. پس می‌تواند همهٔ آنچه را بر سر راه خود دیده و شناخته است به‌یاد بیاورد. ما همه چگونگی یادآوری را می‌شناسیم: پیش‌تر با چیزی آشنا شده و پس از چندی فراموشش کرده‌ایم و یکباره آن‌را به‌یاد می‌آوریم. یادآوری ممکن است علل متعدد داشته باشد: چیزی را می‌بینیم که با آنچه فراموشش کرده‌ایم ارتباطی دارد. مثلاً کتابی را می‌بینیم و کسی به‌یادمان می‌افتد که کتاب متعلق به‌اوست؛ یا گزارشی دربارهٔ واقعه‌ای می‌خوانیم و به‌یادمان می‌افتد که ما خود هنگام وقوع واقعه حاضر بوده‌ایم؛ یا تصویری را می‌بینیم و صاحب تصویر به‌یادمان می‌افتد. افلاطون می‌گوید علت یادآوری ممکن است شباهت باشد یا بی‌شباهتی[۸]. این فیلسوف هر آموختن و هر شناسایی را نتیجهٔ یادآوری می‌داند.

آموختن و شناختن به‌معنی واقعی هیچ ارتباطی با واقعیات تجربی ندارد. شناسایی فقط روی در موجود تغییرناپذیر دارد. افلاطون می‌کوشد از طریق نظریهٔ یادآوری مسأله‌ای را که تا امروز پاسخی به‌آن داده نشده است حل کند. مسأله این است که آدمی چگونه می‌تواند به‌چیزی دانش پیدا کند که موضوع تجربه نیست. ما از کجا می‌دانیم که چه نیک است و چه عادلانه؟ قوانین ریاضی را چگونه می‌شناسیم؟ موضوع بحث این نیست که ما مثلاً از کجا می‌دانیم که فلان شهر فلان قدر جمعیت دارد. غرض افلاطون این نیست که از طریق نظریهٔ یادآوری «شناخت» واقعیات تجربی را تبیین کند، مراد او تبیین شناخت امور غیرتجربی است.

نخستین پاسخ افلاطون را بدین سؤال در مکالمهٔ منون افلاطون

---

۷. منون ۸۱.	۸. فایدون ۷۴.

می‌یابیم. پرسشی که در این مکالمه مطرح می‌شود این است که فضیلت چیست؟ مخاطب سقراط پس از چند پاسخ نادرست مستأصل می‌شود و می‌گوید ما اصلاً نمی‌توانیم دربارهٔ چیزی که نمی‌دانیم تحقیق کنیم و به‌عبارت دیگر ما نه دربارهٔ چیزی که می‌دانیم تحقیق می‌توانیم کرد و نه دربارهٔ آنچه نمی‌دانیم. زیرا وقتی که چیزی را می‌دانیم نیازی به‌تحقیق درباره‌اش نداریم و دربارهٔ چیزی که نمی‌دانیم از آن‌رو نمی‌توانیم تحقیق کنیم که نمی‌دانیم دربارهٔ چه چیز باید تحقیق کنیم. سقراط بر آن می‌شود تا ثابت کند که ما البته دربارهٔ آنچه نمی‌دانیم تحقیق می‌توانیم کرد، و بدین منظور مربعی رسم می‌کند و از غلام منون می‌خواهد مربعی رسم کند که دقیقاً دوبرابر آن مربع باشد. غلام نخست گمان می‌برد که می‌داند این تکلیف را چگونه باید انجام داد ولی زود بدین شناخت می‌رسد که نمی‌داند بلکه فقط گمان می‌کرد که می‌داند. آنگاه سقراط از طریق سؤال و جواب او را به‌حل مسأله رهنمون می‌شود. این گفت و شنید چه فایده‌ای برای اثبات نظریهٔ یادآوری دارد؟

۱ ــ غلام منون درس ریاضی نیاموخته است و بنابراین ممکن نیست به‌یاری آنچه آموخته است مسأله را حل کند.

۲ ــ او نخست گمان می‌برد که می‌داند ولی زود به‌نادانی خود آگاه می‌گردد؛ و با راهنمایی سقراط که از طریق سؤال و جواب به‌عمل می‌آید پاسخ درست را می‌یابد، و در اینجاست که موضوع یادآوری به‌میان می‌آید.

۳ــ غلام در زمانی دانشی به‌دست آورده است (در مورد حاضر دانش دربارهٔ قانونی ریاضی را!) ولی آن‌را از یاد برده است، و بر اثر سؤال و جواب آن دانش دوباره به‌یادش آمده است.

چون از کودکی امکان تحصیل این دانش برای او وجود نداشته است پس چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه بپذیریم که او آن دانش را در زمانی

دیگر، یعنی پیش از تولدش، به‌چنگ آورده است. بدین‌سان نظریهٔ یادآوری را می‌توان دلیلی تلقی کرد بر وجود روح پیش از ورودش در کالبد: چون روح پیش از ورود در کالبد وجود دارد پس همیشه مالک دانشهاست؛ هنگام ورود در کالبد همهٔ آنها را از یاد برده است و از طریق سؤال و جواب یا تداعی، دانش فراموش‌شده دوباره فعلیت می‌یابد.

**دانستن** یا **علم** ممکن است به‌معنی شناختی واحد فهمیده شود. ولی افلاطون به‌شناختهای تک‌تک که ممکن است هیچ پیوستگی با یکدیگر نداشته باشند نظر ندارد. علم یا معرفت یا شناسایی مبتنی بر خرد، به‌معنی مجموعهٔ شناختهایی است که پیوستگیِ علّی با یکدیگر دارند. چون ما از طریق علم، موجود را بدان‌سان که خود را بر تفکر ما نمایان می‌سازد، درمی‌یابیم، پس می‌توانیم چنین استدلال کنیم: اگر علم مجموعهٔ شناختهایی است که با یکدیگر پیوستگی دارند، پس این‌گونه پیوستگی میان موضوعات علم نیز وجود دارد. اگر تمامی طبیعت بدین‌سان به‌هم پیوسته است[9] پس کافی است که آدمی تنها یک چیز را به‌یاد بیاورد تا بتواند همه چیز را به‌یاد بیاورد[10]. این سخن بدین معنی است که ما به‌علم از این طریق دست می‌یابیم که یکی از شناختهایی را که روحمان به‌طور ناآگاهانه در درون خود دارد، به‌یاد بیاوریم. امّا پس از آن به‌همهٔ شناختهای دیگر نه از طریق یادآوری بلکه از راه تحقیق و جست‌وجو دست می‌یابیم.

اکنون می‌توانیم آنچه را از مکالمه **منون** دربارهٔ یادآوری آموخته‌ایم، خلاصه کنیم: افلاطون از طریق نظریهٔ یادآوری نمی‌خواهد توضیح دهد که ما واقعیات تجربی را چگونه می‌شناسیم. زیرا اولاً مسلم است که ما واقعیات تجربی و محسوس را از طریق ادراک حسی درمی‌یابیم؛ ثانیاً علم یا دانش حقیقی با حوزهٔ محسوسات سروکار ندارد

---

۹. منون ۸۱.

۱۰. همان.

(رجوع کنید به‌تمثیل خط!). آنچه با این حوزه ارتباط دارد عقیده است. نظریهٔ یادآوری نشان می‌دهد که ما چگونه به‌دانش حقیقی دست می‌یابیم یعنی به‌شناسایی چیزی نائل می‌شویم که ممکن نیست موضوع ادراک حسی باشد. ما همه در آغاز گمان می‌بریم که چیزی می‌دانیم. ولی در اثنای بحث، یا هنگامی که با خودمان به‌طور دقیق سؤال و جواب می‌کنیم، زود متوجه می‌شویم که هیچ نمی‌دانیم. آگاهی به‌نادانی خودمان شرط اصلی است برای اینکه بتوانیم **به‌یاد بیاوریم**. فقط کسی که بر نادانی خود واقف است آمادگی برای آموختن دارد. لفظ یونانی برای آموختن manthanein است. این لفظ را برای شناخت اموری هم می‌توان به کار برد که از طریق تجربه قابل آزمایشند. ولی این لفظ در نظریهٔ یادآوری افلاطون به‌معنی دستیابی به‌دانش و برتررفتن از موضوعات ادراک حسی و راه‌یافتن به‌موجود تغییرناپذیر است. مبداء این راه‌یابی، یعنی یادآوری، ممکن است برخورد با چیزی شبیه باشد یا با چیزی ناشبیه، یا بحث فلسفی. در این حال یک‌باره تفکر به‌واقعیتی آگاه می‌شود که در حوزهٔ تجربه به‌طور دقیق قابل آزمودن نیست، ولی در منتهای بداهت است. این واقعیت بدیهی فوراً ما را متوجه واقعیت دیگری می‌سازد که با آن پیوستگی ضروری دارد. بدین‌سان دروازهٔ تمامی حوزهٔ دانش باز می‌شود. نکته‌ای که افلاطون می‌خواهد ما را به‌آن توجه دهد همین است: کسی که به‌یک موضوع علم راه یافته است اگر بیشتر بجوید و تحقیق کند از همین یک موضوع به‌تمامی نظام به‌هم‌پیوسته راه می‌یابد.

در مکالمهٔ منون نظریهٔ ایده تشریح نمی‌شود؛ ولی در همین نوشته مبداء آن نظریه را آشکارا می‌توانیم دید. سرچشمهٔ نظریهٔ ایده جست‌وجوی موجود تغییرناپذیر است، موجود تغییرناپذیر که یگانه موضوع دانش حقیقی است.

در مکالمهٔ فایدون یکی از دلایل مرگناپذیری روح از نظریهٔ

یادآوری استنتاج می‌شود. در این مکالمه اشاره‌ای کوتاه به‌رسالهٔ **منون** هست: در علم هندسه به‌روشنی می‌بینیم که آموختن در حقیقت یادآوری است، زیرا در این علم شکلهایی مورد استفاده قرار می‌گیرد که به‌واسطهٔ آنها فکر انسان به‌واقعیت غیرتجربی دست می‌تواند یافت[۱۱]. در رسالهٔ **منون** سقراط به‌تصورات اساطیری توسل می‌جوید و بحث دربارهٔ نظریهٔ یادآوری را با استناد به‌شعری از پیندار آغاز می‌کند[۱۲]، ولی در **فایدون** بحث صورت کاملاً علمی دارد. یادآوری بر تداعی متکی است؛ قوانین تداعی قوانین شباهت و تضاد و مجاورت مکانی و زمانی، یعنی تداوم، است. مثلاً سازی را می‌بینیم و صاحب ساز به‌یادمان می‌آید؛ گاه ممکن است تصور یک شخص چیزی دیگر را به‌یاد ما بیاورد مثلاً خری را؛ گاهی هم با دیدن عکس کسی به‌یاد صاحب عکس می‌افتیم.

قانون تداعی شباهت (یا برابری)، برای یادآوریی که به‌شناخت ماهیات می‌انجامد اهمیت فوق‌العاده دارد: وقتی که ما به‌علت شباهت (یا برابری)، چیزی را به‌یاد می‌آوریم، دربارهٔ خود شباهت (یا برابری) به‌فکر فرو می‌رویم و از خود می‌پرسیم آیا میان این چیز و آن چیز اختلافی هست یا نه، یعنی آیا شباهت تصویر با صاحب تصویر اندک است یا بسیار. در اینجا این نکته را باید به‌یاد داشته باشیم که یادآوری باید ما را به‌سوی دانش رهنمون شود یعنی به‌شناخت ماهیات تغییرناپذیر. مثلاً می‌گوییم دو شیء با یکدیگر برابرند: دو سنگ با یکدیگر مساوی هستند یا دو شیء از حیث زیبایی برابرند یا از حیث خوبی. ولی این‌گونه احکام همه نسبی هستند و اگر در آن دو شیء دقیق شویم اختلافشان را کشف می‌کنیم؛ و در مورد محمولهایی از قبیل زیبا و نیک، می‌دانیم که احکام ما دربارهٔ برابری (از حیث زیبایی برابر یا از حیث نیکی برابر) به‌هیچ‌روی مطلق نمی‌توانند بود. دو شیء ممکن است در نظر یک شخص از حیث

۱۱. فایدون ۷۴. ۱۲. منون ۸۱.

زیبایی برابر باشند و در نظر شخصی دیگر نابرابر. این‌گونه اختلاف حکم، ما را بدین واقعیت متوجه می‌سازد که برابری اشیایی که برابر شمرده می‌شوند کمی و بیشی می‌پذیرد و آن اشیا هرگز کاملاً برابر نیستند. برابری اشیاءِ دنیای تجربی ما همیشه تقریبی است.

ولی آنجا که همه چیز همیشه فقط تقریبی است چگونه می‌توانیم سخن از نیکی کمتر و بیشتر یا زیبایی کمتر و بیشتر یا بزرگی کمتر و بیشتر بگوییم؟ وقتی که می‌گوییم فلان چیزها با یکدیگر برابری تقریبی دارند، معیاری که در این حکم به کار می‌بریم برابری مطلق است؛ و با توجه بدین معیار است که دربارهٔ برابری نسبی اشیایی که با یکدیگر می‌سنجیم، حکمی می‌کنیم. همین سخن دربارهٔ محمولهای دیگر، از قبیل نیکی و زیبایی و مانند اینها، نیز صادق است. اشیاءِ دنیای تجربی ما کم یا بیش نیکند، کم یا بیش زیبا هستند. آنجاکه کمتر و بیشتر وجود دارد، باید مطلق هم وجود داشته باشد، مثلاً برابری مطلق. این مطلق، مثلاً برابر فی‌نفسه، نیک فی‌نفسه، زیبای فی‌نفسه، چون مطلق است ممکن نیست کمتری و بیشتری بپذیرد. برابر مطلق نسبت به‌چیزی دیگر کمتر یا بیشتر برابر نیست بلکه همیشه همان است و یکی است: برابر مطلق است. همین حکم دربارهٔ نیک و زیبا و همهٔ ایده‌های دیگر صادق است. ما شناخت برابر مطلق و نیک مطلق و زیبای مطلق را ممکن نیست از اشیایی به‌دست آوریم که آنها را کمتر و بیشتر برابر، یا کمتر و بیشتر زیبا، یا کمتر و بیشتر نیک می‌نامیم زیرا در همهٔ این اشیا اختلاف حکومت دارد. آنچه به‌حواس ما برابر نمودار می‌شود در این کوشش است که به‌برابر مطلق برسد، ولی هرگز به‌آن نمی‌رسد. بنابراین، شناخت مطلق که کمی و بیشی نمی‌پذیرد، باید از جای دیگر به‌چنگ آید. این شناخت را ممکن نیست ما از طریق تجربهٔ حسی حاصل کرده باشیم. ولی چون ما در طیّ تمامی زندگی ــ و به‌اصطلاح افلاطونی مادام که روح ما در کالبد ماست ــ در بند حواس

هستیم پس باید شناخت موجود تغییرناپذیر، مثلاً برابر فی‌نفسه و نیک فی‌نفسه و زیبای فی‌نفسه، را در زمانی کسب کرده باشیم که حواس و تجربه چشمِ فکر ما را تار نکرده بود بلکه می‌توانستیم خودِ ماهیات را ببینیم؛ و این زمان فقط هنگامی می‌تواند بود که روح ما هنوز وارد کالبد نشده بود.

در اینجا دو شق وجود دارد: یا روح ما هنگام ورود در کالبد دانش خود را حفظ کرده است، و یا هنگامی که وارد کالبد می‌شد همهٔ آنچه را در زندگی پیشین دیده و دانسته است، از یاد برده. اگر روح در وقت ورود در کالبد دانش خود را حفظ می‌کرد لازم می‌آمد که ما از آغاز کودکی ایده‌ها را بشناسیم. ولی چنین نیست. پس شق دوم باقی می‌ماند: روح هنگام ورود در کالبد، یعنی در لحظه‌ای که ما به‌جهان می‌آییم، همهٔ آنچه را پیشتر دیده و شناخته فراموش کرده است، و به‌علت قانون تداعی شباهت ــ و به‌سخن دقیقتر شباهتِ آمیخته به‌بی‌شباهتی فراوان ــ دانش پیشین خویش و ایده‌هایی را که در آن زمان دیده و شناخته است، به‌یاد می‌آورد؛ و پس از آنکه دوباره بدین دانش دست یافت می‌تواند در روشنایی این دانش دربارهٔ اشیاء دنیای حس و تجربه حکم کند.

بنا بر آنچه گفتیم از نظریهٔ یادآوری دو نتیجه حاصل می‌شود: اولاً این نظریه بدین سؤال پاسخ می‌دهد که ما دانش خود را دربارهٔ موجود تغییرناپذیر که هرگز موضوع احساس و تجربه نمی‌تواند بود، از کجا به‌دست می‌آوریم. روح ما هر شناخت ضروری و عام‌الاعتبار، یعنی هر شناختی را که کانت پیشینی می‌نامد، از این طریق کسب می‌کند که آنچه را پیش از ورود در کالبد دیده و شناخته است، به‌یاد می‌آورد. در ثانی وجود روح پیش از ورودش در کالبد با وجود ایده‌ها ارتباط جدایی‌ناپذیر دارد. این حکم که موجود (یا موجودات) تغییرناپذیر وجود دارد نتیجهٔ ضروری این واقعیت است که ما دارای دانش ضروری و عام‌الاعتبار

هستیم: و همین خود دلیل وجود روح پیش از ورودش در کالبد است[۱۳].

افلاطون نظریهٔ یادآوری را در مکالمهٔ **فایدون** برای آن به‌میان می‌آورد و شرح می‌دهد تا دلیلی برای مرگناپذیری روح اقامه کند[۱۴]. ولی این نظریه تنها برای اثبات وجود روح پیش از ورودش در کالبد کافی است. از این‌رو ایراد سیمیاس بجاست که می‌گوید روح ممکن است پیش از ورود در کالبد موجود باشد ولی بعید نیست که پس از جدایی از کالبد از هم بپاشد و نابود گردد[۱۵]. افلاطون برای ردّ این ایراد نظریهٔ یادآوری را با استدلالی که پیشتر آورده است مرتبط می‌سازد: پیشتر گفته شده است که هر چیز از ضدّ خود پدید می‌آید، مرده از زنده و زنده از مرده. نظریهٔ یادآوری نشان می‌دهد که روح پیش از ورود در کالبد موجود است و بنابراین زنده از «مرده» پدید می‌آید؛ نظریهٔ حرکت دَوَرانی طبیعت وجود و زندگی روح را در زمان جدایی از کالبد مسلّم می‌دارد، و بدین‌سان معلوم می‌شود که روح نه‌تنها پیش از ورود در کالبد بلکه پس از جدایی از آن نیز موجود و زنده باقی می‌ماند؛ و بنابراین چنین می‌نماید که مرگناپذیری روح ثابت شده است.

با این‌همه افلاطون بدین استدلال خرسند نمی‌شود. اندیشهٔ حرکت دَوَرانی طبیعت از هراکلیت است، و نظریهٔ تناسخ و ورود روح در کالبدهای مختلف را فیثاغوریان نیز پذیرفته بودند. وقتی که این دو نظریه با نظریهٔ یادآوری پیوند می‌یابند استدلالی پدید می‌آید که افلاطون آن‌را برای اثبات درستی اندیشهٔ خود کافی نمی‌داند. درست است که او به‌واسطهٔ نظریهٔ یادآوری میان روح و ایده‌ها ارتباطی برقرار ساخته است ولی هنوز ثابت نشده است روح دارای چنان ماهیتی است که دستخوش فروپاشی و نابودی نمی‌تواند بود. مردمان روح را دارای ساختمانی

---

۱۳. مقایسه کنید با فایدروس ۲۴۹.
۱۴. فایدون ۷۳.
۱۵. همان.

جسمانی تصور می‌کردند (و اکنون نیز چنین می‌کنند) که از حیث نوع با بدن فرق دارد ولی از حیث جسمانیّت خویشاوند بدن است. اما اگر روح موجودی جسمانی باشد ممکن است با جدایی از بدن به‌اجزاءِ خود تقسیم شود و در این صورت شکی نیست که با مردن بدن، یا مدتی پس از آن، او نیز خواهد مرد.

## ج. شباهت روح با موجود سرمدیِ نادیدنی[۱۶]

هر چه از طریق ترکیب ساخته شده است و مرکب است ممکن است به‌اجزاء خود تجزیه شود. این واقعیت را که به‌وجودآمدن (کون) ترکیب‌یافتن است و ازمیان‌رفتن (فساد) تجزیه‌شدن موجود مرکب به‌اجزاء خویش است، علی‌الخصوص در مصنوعات انسانی می‌توانیم دید: خانه از بهم‌پیوستن اجزایی خاص به‌وجود می‌آید، و ازمیان‌رفتنش از این طریق روی می‌دهد که به‌اجزاءِ خود تجزیه می‌شود. اشیاءِ طبیعی نیز بدین‌سان به‌وجود می‌آیند که اجزاءشان به‌هم می‌پیوندند؛ و هنگامی از میان می‌روند که به‌اجزاءِ خود تقسیم می‌شوند.

دومین استدلال مرگناپذیری روح با اندیشه‌ای مربوط به‌فلسفهٔ طبیعی آغاز می‌شود که امپدوکلس و متفکران دیگری پیش از افلاطون به‌میان آورده‌اند. امپدوکلس می‌گوید[۱۷]: «در مورد هیچ‌یک از اشیاءِ فناپذیر به‌وجودآمدن (کون) و نابودشدن وجود ندارد بلکه تنها ترکیب مواد و تجزیهٔ مرکب به‌مواد وجود دارد.» امپدوکلس برای نخستین‌بار مواد آغازین (عناصر) را که به‌عقیدهٔ او در همهٔ ترکیبها و تجزیه‌ها لایتغیّر می‌مانند، نام برده و شمرده است و پس از او نیز این اندیشه تقریباً قبول عام یافته است. این عناصر عبارتند از آتش و هوا و آب و زمین (خاک).

چون به‌وجودآمدن و ازمیان‌رفتن (کون و فساد) جز ترکیب و

---

۱۶. فایدون ۷۸ تا ۸۴.

۱۷. قطعهٔ شمارهٔ ۸.

تجزیه نیست پس آنچه به‌وجود نمی‌آید و از میان نمی‌رود و همیشه به‌یک حال باقی می‌ماند، مرکب نیست. چیزی که مرکب نیست ممکن نیست به‌وجود آمده باشد زیرا که به‌وجودآمدن **به‌هم پیوسته‌شدن اجزا** یا **ترکیب‌یافتن اجزا** است؛ چنین چیزی محکوم به‌فساد هم نیست زیرا که فساد، تجزیه به‌اجزا است. همهٔ اشیایی که ما از طریق حواس می‌شناسیم تغییرپذیر و فسادپذیرند زیرا که مرکبند. تغییرناپذیر چیزی است که همیشه به‌یک حال باقی می‌ماند و همیشه عین خود است، نه به‌وجود می‌آید و نه فانی می‌شود. همهٔ این علامات، علامات ایده‌اند. چیزی که تغییرناپذیر است دارای اجزا نیست زیرا که هر تغییر ــ و از جمله کون و فساد ــ مستلزم ترکیب از اجزا و تجزیه به‌اجزا است. ایده‌ها را فقط از طریق تفکر می‌توان دریافت نه به‌واسطهٔ حواس.

بنابراین، دو حوزهٔ **مرکب ـ بسیط**، **تغییرپذیر ـ تغییرناپذیر** با دو حوزهٔ **محسوس ـ معقول** برابرند. دو نوع **موجود** وجود دارد. نوعی که دیدنی است **موجود** به‌معنی غیرواقعی است (**دیدنی** را در اینجا باید به‌معنی دریافتنی از طریق ادراک حسی ــ یا محسوس ــ فهمید)؛ نوع دیگر نادیدنی (نامحسوس، معقول) است. **موجود** دیدنی تغییرپذیر و مرکب و فناپذیر است و هرگز به‌یک حال (برابر با خود) نمی‌ماند. نوع نادیدنی همیشه با خود برابر می‌ماند، یعنی تغییر نمی‌پذیرد، فناپذیر نیست و بسیط است. اکنون باید دید بدن انسان با کدام‌یک از این دو نوع **شبیه‌تر و خویشاوندتر** است و روح با کدام‌یک[18].

چرا افلاطون در اینجا سخن از شباهت می‌گوید نه از برابری؟ چرا نمی‌گوید بدن با کدام نوع برابر است و روح با کدام نوع؟ یکی از پژوهشگران، پ. فریدلاندر[19]، می‌گوید افلاطون به‌جای اینکه تن و روح

---

۱۸. فایدون ۷۹.

۱۹. P. Friedländer افلاطون‌شناس آلمانی. (مترجم)

را به‌نحو قاطع در برابر یکدیگر قرار دهد به‌تقریب و مقایسه توسل می‌جوید تا ما دلیلی را که تا اینجا تشریح شده است دلیل کافی بر مرگناپذیری روح نپنداریم. ولی به‌عقیدهٔ ما این تفسیر بسیار سطحی است و خرسندکننده نیست.

نکته‌ای که افلاطون می‌خواهد خواننده را به‌آن متوجه کند این است که روح با موجود تغییرناپذیر برابر نیست. خود روح ایده نیست، ماهیّت نیست. ولی به‌حوزهٔ محسوسات نیز تعلق ندارد زیرا که از طریق حواس دریافتنی نیست. اما از آن‌جهت که به‌جامهٔ کالبد درمی‌آید و به‌تن زندگی می‌بخشد، وارد حوزهٔ محسوسات می‌شود بی‌آنکه خودش محسوس گردد. تن نیز محسوس است ولی با این‌همه با محسوسات برابر نیست بلکه **شبیه‌تر و خویشاوندتر** با محسوسات است زیرا از آن‌جهت که روح دارد و زنده است جزءِ نامحسوسهاست.

تا اینجا این نتیجه به‌دست آمده است: روح به‌آنچه همیشه با خود برابر می‌ماند و تنها از طریق تفکر دریافتنی است شبیه‌تر است و بدن به‌محسوس و متغیّر. افلاطون این نتیجهٔ موقت را با دو استدلال اضافی استوارتر می‌سازد. آدمی این خصوصیت را دارد که به‌یاری نیروهای شناسایی، به‌موجود روی‌آور می‌شود. روح این کار را به‌دو نحو می‌تواند کرد: ممکن است برای مشاهدهٔ یک شیء از چشم یا گوش یا سایر حواس یاری بطلبد. روح به‌هر چه روی آورد خاصیّت آن چیز را می‌پذیرد. اگر بکوشد به‌یاری حواس چیزی را بشناسد نیروی شناساییش روی در موجودات غیرثابت و متزلزل می‌آورد و در نتیجه خودش نیز غیرثابت و متزلزل می‌گردد و نمی‌تواند در موضوعاتی که می‌خواهد بشناسد قرارگاهی استوار بیابد. این موضوعات دگرگون می‌شوند و هر دم وضعی تازه روی می‌نماید. پس کسی که نگاه خود را به‌اشیاءِ متغیّر می‌دوزد و گمان می‌برد که هر دم باید وضعی دیگر را مورد توجه قرار دهد نباید

تعجب کند که عقایدش هر روز چون کشتیی در دریای طوفانی متلاطم می‌شوند. اما اگر روح، تنها خودش، و بدون یاری‌خواستن از حواس، چیزی را نظاره کند که همیشه به‌یک حال باقی می‌ماند و تغییر نمی‌پذیرد، در همین چیز ثابتِ تغییرناپذیر قرارگاهی ثابت می‌یابد؛ و خودش نیز، دست‌کم تا هنگامی که روی در شیءِ تغییرناپذیر دارد، ثابت و تغییرناپذیر می‌شود. از اینجا این نتیجه حاصل می‌شود که روح به‌آنچه همیشه با خود برابر می‌ماند شبیه‌تر است تا به‌شیءِ تغییرپذیر. اگر در هنگام شناختن به‌خودش بازگردد و روی در خودش آورد و از آلات حس جسمانی یاری نجوید، به‌شناختن آنچه همیشه با خود برابر می‌ماند نائل می‌گردد و خود نیز خاصیت آن‌را می‌پذیرد. ولی اگر به‌آلات حس اعتماد کند به‌حوزهٔ جسمانیت تنزل می‌یابد و خاصیت این حوزه را می‌پذیرد یعنی متزلزل و سرگردان می‌شود.

استدلال دوم چنین است: آنچه بسیط است و تجزیه نمی‌شود و همیشه با خود برابر می‌ماند، الوهیت است. چون ایده‌ها بسیط‌اند و تجزیه نمی‌شوند و همیشه عین خود باقی می‌مانند، پس محمول **الاهی** قابل حمل به‌آنهاست. چنانکه دیدیم روح تا هنگامی که روی در الوهیت و موجود الاهی دارد به‌موجود الاهی که همیشه همان است و همیشه عین خود باقی می‌ماند **بسیار شبیه** است[۲۰] در حالی که تن هرگز با خود برابر نمی‌ماند و آنچه هرگز با خود برابر نمی‌ماند فانی و مرگپذیر است.

در پیش پای روح دو راه قرار دارد: تشبُّه به‌الوهیت یا تشبّه به‌موجود فناپذیر؛ و روح ناچار باید یکی از این دو راه را بگزیند؛ و تشبّه به‌الوهیت در صورتی امکان‌پذیر است که روح در حال تفکر محض به‌شناسایی موجود حقیقی همّت بگمارد و تا آنجا که ممکن است به‌بدن پشت کند.

---

۲۰. فایدون ۸۰.

از این استدلالها برای مسألهٔ مرگناپذیری روح چه نتیجه‌ای به‌دست می‌آید؟ خاصیت تن این است که اندکی پس از مرگ به‌اجزاءِ خود تجزیه می‌شود. روح اگر در طی زندگی تا آن حد که برایش امکان‌پذیر است به‌خویشتن خویش بازگردد و به‌شناسایی موجود حقیقی همت بگمارد و پیوند خود را با تن به‌حداقل ممکن منحصر سازد و بدین‌سان به‌موجود الاهی تغییرناپذیر تشبُه جوید، پس از مرگ، یعنی جدایی از بدن، به‌آن چیزی می‌رسد که با آن خویشی دارد و در نزد او به‌نیکبختی نائل می‌شود[۲۱]. ولی اگر در حال پیوستگی با تن باقی بماند عواطفی که از تن نشأت می‌کنند او را در بندهای خود گرفتار می‌سازند و نمی‌گذارند او به‌شناسایی موجود سرمدی نائل گردد بلکه او را به‌حوزهٔ جسمانیت تنزل می‌دهند. روحی که خود را بازنیافته و به‌خویشتن بازنگشته و در بند چیزی بیگانه با خود باقی مانده است، پس از جدایی از تن نمی‌تواند به‌موجود الاهی که همیشه با خود برابر می‌ماند راه بیابد بلکه دوباره به‌دنیای جسمانیت فرومی‌افتد و به‌احتمال قوی کالبدی می‌جوید که با نحوهٔ زندگی خودش مطابق باشد و مثلاً در کالبد خری یا جانور دیگری وارد می‌شود[۲۲]. کسی که بدون بهره‌وری از شناسایی به‌یاری خرد، زندگی را به‌عدالت و خویشتن‌داری گذرانده باشد روحش پس از جدایی از تن در کالبد جانوری نظم‌دوست (مثلاً زنبور عسل) یا در کالبد انسانی جای می‌گیرد؛ ولی به‌محفل خدایان تنها روحی راه می‌یابد که عمر را به‌کوشش برای شناختن موجود سرمدی به‌سر آورده باشد.

از آنچه تاکنون گفته شد می‌توان تا اندازه‌ای به‌نظریهٔ تناسخ افلاطون راه یافت. روحی که به‌راستی عاشق معرفت است و در شناخت موجود سرمدی می‌کوشد و در این راه به‌تن و عواطف ناشی از تن پشت می‌کند، پس از مرگ دچار سرگردانی نمی‌شود و در کالبدهای مختلف

---

۲۱. فایدون ۸۱.
۲۲. همان ۸۱ و ۸۲.

جای نمی‌گیرد بلکه در حوزهٔ الوهیت سکونت می‌گزینند. ارواح دیگر پس از جدایی از تن آرامش نمی‌یابند: اینان تا زمانی که با بدن پیوسته بودند قرارگاهی در شناخت موجود تغییرناپذیر نیافته‌اند و پس از جدایی از تن نیز چنین قرارگاهی نمی‌یابند، و چون پیوستگیشان با محسوسات بیشتر از دلبستگی‌شان به‌معقولات است دوباره بر حسب کیفیت زندگی گذشتهٔ خویش در کالبد انسان یا حیوانی فرومی‌افتند. ولی چنین روحی بی‌درنگ پس از جدایی از کالبد در کالبدی دیگر جای نمی‌گیرد بلکه مدتی تنها می‌ماند و به‌این‌سوی و آن‌سوی می‌رود. افلاطون در این مورد اندیشهٔ خود را به‌تصورات اساطیری و معتقدات عامه گره می‌زند. اما اگر چنین است که تنها روحی به‌ساحت الوهیت، که با او خویشی دارد، راه می‌یابد که در راه شناسایی محض کوشیده باشد، از این اندیشه برای فیلسوف نتایج اخلاقی معینی حاصل می‌شود. فلسفه، کوشش برای شناسایی محض است، و چون چنین است ناچار روی‌گردانی از عواطف و نیازهایی است که چشم تفکر محض را تار می‌کنند و روح را در بند تن گرفتار می‌سازند. اگر روح مطابق وظایفی زندگی کند که فلسفه به‌عهده‌اش می‌نهد لازم نیست بترسد از اینکه پس از جدایی از تن از هم بپاشد یا دوباره به‌عالم جسمانی فروبیفتد.

دلیلی را که تا اینجا تشریح شد خلاصه می‌کنیم: موجودی که به‌اجزاءِ خود تجزیه می‌شود و فنا می‌پذیرد، مرکب است. موجود غیرمرکب (بسیط) ممکن نیست به‌اجزا تجزیه شود. موجود مرکب، دنیای تغییرپذیر و محسوس است. بسیط آن چیزی است که همیشه با خود برابر و به‌یک حال باقی می‌ماند. این موجود اخیر را تنها از طریق تفکر می‌توان دریافت. تن انسانی با موجود تغییرپذیر خویشی دارد و روح با موجود تغییرناپذیر. اگر روح به‌موجود تغییرناپذیر روی بیاورد و در شناخت آن بکوشد به‌ماهیت حقیقی خود راه می‌یابد.

اما اگر به‌دنیای جسمانی چشم بدوزد نمی‌تواند قرارگاهی بیابد. روحی که خود را از بند تن تا آن حد که ممکن است آزاد ساخته است و همهٔ عمر را در راه شناسایی موجود سرمدی می‌کوشد، پس از جدایی از تن به‌حوزهٔ موجود سرمدی راه می‌یابد، ولی روحی که دلبستهٔ تن است پس از جدایی از هر کالبد دوباره به‌دنیای جسمانی فرومی‌افتد. خلاصهٔ کلام، روح هرگز از هم نمی‌پاشد و نابود نمی‌شود.

آیا با این استدلال مرگناپذیری روح ثابت شده است؟ افلاطون از زبان سقراط می‌گوید: «بدیهی است که آدمی هر چه بیشتر بیندیشد نکته‌ها و ایرادهایی می‌یابد»[۲۳] و مخاطبش سیمیاس پاسخ می‌دهد: «درین‌گونه مسائل من نیز مانند تو می‌اندیشم و معتقدم که روشن‌ساختن آنها در این زندگی یا محال است یا بسیار دشوار!»[۲۴] با این‌همه آدمی باید نکته‌هایی را که در این‌باره بیان می‌شود از همهٔ جنبه‌ها بررسی کند تا سرانجام به‌نقطه‌ای نهایی برسد... و ناچار باید بهترین و منطقی‌ترین عقیده‌ای را که می‌توان بدست آورد بپذیرد و از آن چون تخته‌پاره‌ای یاری جوید و خود را روی آب نگاه دارد تا بلکه روزی به کشتی استوار و مطمئن خدایی برسد و بر روی آن سفر خود را به‌پایان برساند.[۲۵]» این سخن بدین معنی است که آدمی به‌شناخت کامل دسترس ندارد و تنها عقلی برتر از عقل انسانی می‌تواند حقیقت را روشن سازد. افلاطون به‌مرزهای معرفت انسانی آگاه است و کوشش و جست‌وجوی دائمش، و ناخرسندیش به‌یک دلیل، از این آگاهی ناشی است. تا اینجا چه چیز ثابت شده است؟ ثابت شد که روح موجودی غیرجسمانی و نادیدنی و **الاهی** است، پیش از ورود در کالبد وجود داشته است و پس از جدایی از کالبد نیز وجود خواهد داشت؛ احتمالاً مرگناپذیر است، ولی فقط احتمالاً!

---

۲۳. فایدون ۸۴.
۲۴. همان ۸۵.
۲۵. همان.

شاید در کالبدهای متعدد جای می‌گیرد ولی سرانجام می‌میرد و نابود می‌شود. در این مرحلهٔ بحث، افلاطون دو ایراد از زبان مخاطبان سقراط به‌میان می‌آورد و مرادش این است که نشان دهد که استدلال هنوز به‌درجهٔ قاطعیت نرسیده است.

## د. ایراد سیمیاس بر مرگناپذیری روح[۲۶]

ارسطو در رسالهٔ **نفس** سخن از نظریه‌ای بسیار رایج می‌گوید که به‌موجب آن روح (یا نفس) هماهنگی اجزای بدن است. طرفداران این نظریه می‌گویند روح چیز دیگری نیست جز هماهنگی و نسبت درست ترکیب عناصری که بدن از امتزاج آنها به‌وجود می‌آید. چنین می‌نماید که این نظریه در حوزه‌های فیثاغوری رواج داشته است زیرا که افلاطون در مکالمهٔ **فایدون** آن‌را از زبان جوانی فیثاغوری به‌نام سیمیاس به‌میان می‌آورد و فیثاغوری دیگری به‌نام اخکراتس آن‌را تأیید می‌کند[۲۷]. ممکن است زنون الثایی نیز از اصحاب آن نظریه بوده باشد و به‌روایت دیوگنس لائرتیوس زنون معتقد بوده است که روح ترکیبی است از گرم و سرد و خشک و تر، به‌طوری که هیچ‌یک از عناصر آن بر عناصر دیگر غلبه ندارد. ولی احتمال قوی بر این است که، چنانکه ارسطو در رسالهٔ **نفس** می‌گوید، این عقیده از امپدوکلس بوده باشد. در قطعهٔ شمارهٔ ۱۰۷ باقی‌مانده از امپدوکلس می‌خوانیم: «هر چیز به‌نحو متناسب از ترکیب عناصر پدید آمده است و آدمیان به‌واسطهٔ این عناصر فکر می‌کنند و شادمان و غمگین می‌شوند.» قطعهٔ شمارهٔ ۱۰۸ نیز چنین است: «همان‌گونه که طبیعت آدمیان تغییر می‌کند اندیشه‌هایشان دگرگون می‌شوند.» در این قطعه امپدوکلس از سخن پارمنیدس تقلید کرده است که می‌گوید: «هر گونه که هر بار ترکیب اعضا متغیّر باشد، تفکر به‌آدمی روی می‌آورد؛ زیرا کیفیت اعضا

---

۲۶. فایدون ۸۵ و ۸۶.
۲۷. همان.

در همهٔ آدمیان همان‌گونه است که می‌اندیشند زیرا آنچه غالب است تفکر است.» مراد پارمنیدس از این سخن این است که تن آدمی ترکیبی است از **روشنایی و شب**. ترکیب در طول تمامی زندگی آدمی یکسان نمی‌ماند. بر حسب ترکیب، تفکر (نوس[۲۸]) به‌آدمیان روی می‌آورد. نوس در قطعهٔ ۱۶ پارمنیدس تفکر محض نیست و با ادراک حسی فرق ماهوی ندارد، فهم و خرد هم نیست که، به‌عکس اعتقاد و گمان، ماهیت اشیا را بتواند دریافت. نوس، بدان‌سان که در قطعهٔ ۱۶ پارمنیدس تشریح می‌شود، از حیث نوع با بدن آدمی فرق ندارد؛ روح در برابر ماده هم نیست. میان نوس و حواس فرق ماهوی وجود ندارد، بلکه نوس چیزی جسمانی است که در تن آدمی جای دارد. به‌همین جهت کیفیت ترکیب اعضا در وجود و چگونگی آن مؤثر است. تمامی بدن انسان و حتی نوس از ترکیب عناصر روشنایی و شب پدید آمده است. ترکیب بدن هر گونه باشد ترکیب نوس نیز همان‌گونه است زیرا بدن شامل نوس نیز می‌باشد. نوس محتویاتی دارد که عبارتند از اندیشه‌ها و تصوراتش. چون ترکیب نوس همانند ترکیب بدن است، بر حسب تغیُّر ترکیبش محتویاتش نیز دگرگون می‌شوند. عنصر شب بسیار سنگین است و عنصر روشنایی بسیار ملایم و سبک[۲۹]. از این‌رو از قطعه ۱۶ می‌توان چنین نتیجه گرفت: هر چه عنصر روشنایی در ترکیب بیشتر باشد تفکر به‌همان نسبت روشن‌تر است، ولی اگر عنصر شب غالب باشد تفکر تاریک و مبهم است. آنچه غالب است تفکر است. برای پارمنیدس همهٔ این شرحها با حوزهٔ ظن و گمان ارتباط دارند نه با تفکر که به‌موجود و حقیقت راه می‌یابد.

نظریه‌ای که به‌موجب آن روح ترکیبی از عناصر است در مکالمهٔ **فایدون** مبداء نخستین ایراد بر دومین دلیل مرگناپذیری روح قرار

---

28. nous

۲۹. قطعات ۸ و ۵۹ پارمنیدس.

می‌گیرد. گفته می‌شود که روح، غیرجسمانی و نادیدنی و موجودی **الاهی** است. دربارهٔ نغمهٔ ساز نیز می‌توان گفت نغمه نادیدنی و غیرجسمانی است و از این‌رو موجودی است **الاهی**‌تر از اشیاءِ محسوس. سازی که نغمه به‌واسطهٔ آن پدید آورده می‌شود جسمانی است و در نتیجه فناپذیر؛ و بدین‌سان می‌توان نتیجه گرفت که نسبت بدن به‌روح همانند نسبت ساز به‌نغمه است. کیفیت نغمه وابسته به کیفیت ساز است. اگر ساز خوب نباشد نغمه موزون و خوب نمی‌تواند بود در حالی که از ساز خوب نغمهٔ خوب حاصل می‌شود.

وقتی که این واقعیت را با نسبت بدن و روح تطبیق می‌کنیم بدین نتیجه می‌رسیم: روح نغمه‌ای است که از هماهنگی اجزاءِ بدن پدید می‌آید، و به‌سخن بهتر، آنچه ما روح می‌نامیم فقط هماهنگی اجزاءِ ترکیب بدنی است که روح در آن جای دارد. همان‌گونه که نیکی و بدی کیفیت ساز در نیکی و بدی کیفیت نغمه اثر دارد نیکی و بدی یعنی تندرستی و بیماری بدن نیز در **حالت روحی** اثر می‌بخشد، و این امر قرینه‌ای است بر اینکه روح مبداء زندگی و فعالیت فکری و عقلی نیست. روح در صورتی ممکن است علّت زندگی بدن و مبداء فعالیت عقلی باشد که خود آن موجودی مستقل باشد. اما اگر روح مانند نغمه حاصل اجزاءِ بدن باشد در این صورت نسبت به‌بدن موجودی فرعی است همان‌گونه که نغمه از حیث وجود سپس‌تر از ساز است. همچنان که با نابودی ساز نغمه نیز نابود می‌شود با فساد بدن باید روح ــ که هماهنگی ترکیب عناصر بدن است ــ نابود شود. از این گذشته، ساز همین که جزیی از آن از کار بیفتد دیگر نغمه‌ای پدید نمی‌آورد؛ و به‌سخن دیگر ساز ممکن است مدتی درازتر از نغمه موجود باشد. این واقعیت را با نسبت بدن به‌روح نیز می‌توان تطبیق کرد: هنگامی که بدن بیش از اندازه ضعیف و بیمار شود هماهنگی عناصر تشکیل‌دهنده‌اش آشفته می‌گردد؛ و هماهنگی همین که

آشفته شد دیگر همان نیست که پیش‌تر بود بلکه مبدل به‌ناهماهنگی می‌گردد. اگر روح نغمه و هماهنگی باشد پس از پیدایی این آشفتگی وجودش منتفی می‌شود. همان‌طور که نغمه ممکن است نابود شود پیش از آنکه ساز به کلی از میان برود روح نیز که نغمه‌ای است ممکن است پیش از فساد بدن نابود گردد. انسانی که دچار بیماری سختی است و قادر به‌تفکر نیست، هماهنگی بدنش از میان رفته است. بنابراین اگر گفته شود که روح پس از مرگ بدن باقی می‌ماند چنین سخنی حاوی تناقض درونی است؛ و بنابراین، اعتقاد به‌مرگ‌ناپذیری روح پنداری است بی‌معنی.

اهمیت این ایراد هنگامی آشکار می‌شود که به‌یاد بیاوریم که تا چه اندازه با شیوهٔ فکر امروزی سازگار است: **روح** چیزی نیست جز مجموعهٔ دائماً متغیر فعالیتها و تجربه‌های درونی انسان، و به‌عبارت دیگر مقطع نسبتها و ارتباطات. اگر کسی ادعا کند که این مجموعهٔ فعالیتها و تجربه‌های درونی ممکن است پس از مرگ بدن باقی بماند، سخنش بی‌معنی خواهد بود. افلاطون چه پاسخی به‌این ایراد می‌تواند داد؟

سیمیاس با ایرادی که به‌میان آورد کوشید تا ثابت کند که آنچه ما روح می‌نامیم موجودی مستقل و قائم به‌ذات نیست بلکه وجودش وابسته به‌وجود بدن است. افلاطون برای ردّ این ایراد باید روشن کند که روح معلّق از بدن نیست بلکه وجود بدن وابسته به‌وجود روح است.

در مکالمه‌های متعدد افلاطون به‌روشنی می‌بینیم که سقراط مخاطب خود را به‌میدان هنر سؤال و جواب می‌کشاند و مخاطب در آنجا زود از پای درمی‌آید. در اینجا نیز سقراط به‌همان شیوه دست می‌یازد. چون مخاطب سقراط که این ایراد را به‌میان آورده و ادعا کرده است که روح هماهنگی و نغمه است از حلقهٔ فیثاغوری آمده است، احتمال می‌توانیم داد که افلاطون در اینجا به‌معاصران فیثاغوریش درسی فلسفی می‌دهد. سیمیاس بر آن است که هرگز از این عقیده دست برنخواهد

داشت کــه **آمــوختن** در حـقیقت یادآوری است[۳۰]. بـه‌سخن دیگـر او به‌صراحت نظریهٔ یادآوری را می‌پذیرد و تأیید می‌کند، و پیش‌تر دیدیم که درستی این نـظریه مـستلزم وجـود روح پـیش از ورود در کـالبد است. سیمیاس عقیدهٔ خود را بر اینکه روح نـوعی هـماهنگی است بـا نـظریهٔ یادآوری سازگار می‌داند در حالی که عقیدهٔ او در واقع نافی وجود روح بی‌کالبد (پیش از ورود در کالبد) است. افلاطون بر هـمین نکـته انگشت می‌نهد و از همین نقطه ردّ ایراد را آغاز می‌کند.

اگــر **آمـوختن** یادآوری است پس روح پـیش از ورود در کـالبد جسمانی وجود دارد؛ و وجودش پیش‌تر از وجود عناصر جسمانیی است که ادعا شد روح از هماهنگی آنها پدید می‌آید. نغمه به‌عکس روح پیش از ساز وجود ندارد؛ بنابراین روح چیزی همانند نغمه نیست بلکه از حیث وجود با بدن فرق دارد. دو شیءِ کاملاً مختلف را نمی‌توان با هـم قـیاس کرد. روح و نغمه دو شیءِ مختلفند و وجود روح، برخـلاف نـغمه کـه وجودش ناشی از ساز است، ناشی از بدن نیست. نغمه نمی‌تواند در برابر ساز خود را مستقل کند بلکه وجودش بسته به‌وجود ساز است، و ممکن نیست با اجزایی که خود او از همکاری و هماهنگی آنها پدید آمده است در تضاد بیفتد، و به‌سخن افلاطون «نمی‌تواند اجزاء ترکیب‌دهندهٔ خود را رهبری کند بلکه ناچار تابع آنهاست.»

وقتی که ارتباط روح را با بدن به‌دقت می‌نگریم مـی‌بینیم کـه روح می‌تواند به‌میلها و هوسهای بدن تسلیم نشود، و حتی به‌همهٔ اجزای بدن، که ادعا می‌شود روح هماهنگی آنهاست، حکمفرمایی می‌کند. مطلبی را که افلاطون به‌آن اشاره می‌کند همه می‌شناسیم: ما مـی‌توانـیم در بـرابـر تمایلات خود ایستادگی کنیم. آدمی موجود زنده‌ای است که می‌تواند **نه** بگوید. آیا آن بخش وجود ما که میل می‌کند و می‌خواهد، همانند بخشی

۳۰. فایدون ۹۲.

است کــه مــخالفت مــی‌ورزد و ایــستادگی مــی‌کند؟ مـا مـی‌گوییم کـه می‌خواهیم، و با خواست خود مخالفت می‌کنیم؛ ولی پیداست که ما این هر دو کار را با چیزی واحد نمی‌کنیم. همان‌گونه که ممکن نیست شیءِ واحد در آن واحد و از جهت واحد، هم باشد و هم نباشد، ممکن نیست که ما در آن واحد نسبت به‌چیز واحد و از جهت واحد میل کنیم و مخالفت ورزیم. با این‌همه می‌دانیم که ما می‌توانیم میل کنیم و در مقابل میل خود بایستیم. چنین امری چگونه ممکن است؟ پاسخ این سؤال این است کـه بخش میل‌کننده باید غیر از بخشی باشد که با آن میل مخالفت مـی‌ورزد. اگر میل‌کننده بدن است، ممکن نیست بدن با آن میل مخالف بـاشد. پس بخش مخالفت کننده باید غیر از بخش میل‌کننده باشد و مخالفت ممکن نیست از بدن ناشی گردد. وقتی که بدن چیزی را می‌خواهد روح می‌تواند مخالفت کند و موفق هم بشود. اما اگر روح عمل بدن و ناشی از بدن باشد، چنین امری امکان‌پذیر نمی‌تواند بود. بنابراین، ادعای کسانی کـه روح را نوعی هماهنگی می‌دانند با آنچه ما در وجود خود تجربه می‌کنیم متناقض است.

بدین ادعا که روح هماهنگی اجزاءِ بدن است، ایـرادی دیگـر وارد است. هماهنگی کمی و بیشی می‌پذیرد و کیفیت ساز و توانایی نوازنده در این کمی و بیشی اثر می‌بخشند، و اگر یکی از آن دو بـد بـاشد بـدی‌اش به‌هماهنگی سرایت می‌کند. اگر روح هماهنگی بود لازم می‌آمد کـه یک روح **روح‌تر** از روح دیگر باشد و به‌عبارت دیگر میان این روح و آن روح از حیث وجود فرق باشد. فرض کنیم واقعیت چنین است و روح نیز کمی و بیشی می‌پذیرد و یک روح **روح‌تر** از روح دیگر است. از این فرض چه نتیجه‌ای به‌دست می‌آید؟ افلاطون در اینجا ما را متوجه فضیلت می‌سازد. فضیلت یک شیء، کمال آن است و به‌سخن دیگر، تحقق آن چیزی است که در نهاد شیء نهفته است. مثلاً فضیلت کارد این است که خوب بِبُرد و

فضیلت سگ هشیاری است. فضیلت روح چیست؟ به‌طور کلی می‌توان گفت که فضیلت روح این است که روح آنچه را در نهادش نهفته است متحقق سازد. این پاسخ در وهلهٔ اول کافی است و فعلاً لازم نیست بپرسیم که محتوای فضیلت چیست. تحقق آنچه در نهاد روح نهفته است بدون نظم و اندازه امکان‌پذیر نیست. رعایت نظم و اندازه در ساختن یک خانه سبب می‌شود که خانه چنان ساخته شود که باید باشد. اثر نظم و اندازه در بدن انسان تندرستی و نیرومندی است. اثر نظم و اندازه در روح، همچنان که در هر شیء دیگر، این است که روح دارای ساخت صحیح باشد. «ساخت» در زبان یونانی harmonia (هماهنگی) است. بنابراین اثر نظم و اندازه در روح این است که روح چنان باشد که باید باشد، و به‌آن چیزی تحقق ببخشد که در نهادش نهفته است. پس فضیلت از طریق نظم و اندازه پدید می‌آید و چون فضیلت، چیزی جز ساخت صحیح روح نیست، بنابراین فضیلت هماهنگی است. اگر قبول کنیم که روح به‌عنوان روح، و بدون توجه به‌فضیلت یا رذیلتش، هماهنگی است ناچار خواهیم شد به‌وجود هماهنگی دومی قائل شویم؛ و در این صورت اولاً روح، عبارت خواهد بود از هماهنگی ناشی از ترکیب موزون عناصر جسمانی؛ و در ثانی روحی که دارای فضیلت است، یعنی نیک است، دارای هماهنگی دومی خواهد بود و روح بد و فاقد فضیلت از این هماهنگی دوم محروم خواهد بود.

بدین‌ترتیب این فرض که روح نوعی هماهنگی است، بدین نتیجه می‌انجامد که یک هماهنگی حامل هماهنگی دیگری می‌باشد؛ و به‌عبارت بهتر در روح نیک هماهنگی فضیلت بر هماهنگی وجودی روح افزوده می‌شود ولی در روح بد هماهنگی دوم وجود ندارد. پس اگر روح هماهنگی باشد لازم می‌آید که هماهنگی کمی و بیشی بپذیرد؛ و چون به‌موجب آن ادعا روح و هماهنگی یکی است لازم می‌آید که روح از

آن‌جهت که هماهنگی است گاه کمتر روح باشد و گاه بیشتر. اما روح، از آن‌جهت که روح است ممکن نیست پذیرای کمی و بیشی باشد، و روح انسان نیک و بافضیلت **روح‌تر** از روح انسان بدکار نیست. پس این ادعا که روح نوعی هماهنگی است، به‌تناقض می‌انجامد و برای پرهیز از این تناقض باید فرض کنیم که میان روح نیک و روح بد، از آن‌جهت که هر دو روحند، فرقی نیست. ولی این فرض نیز مستلزم این است که همهٔ روحها از حیث نیکی برابر باشند حال آنکه در حقیقت چنین نیست. بنابراین روح ممکن نیست هماهنگی باشد.

نخستین ایراد بر مرگناپذیری روح (ایراد سیمیاس) بدین‌ترتیب رد می‌شود: روح هماهنگی نیست بلکه مکلف است که دارای هماهنگی شود. این مطلب اخیر در مکالمهٔ **فایدون** به‌اشاره‌ای برگزار می‌شود و استدلال مفصل درباره‌اش در **جمهوری** می‌آید: عدالت هماهنگی اجزاء سه‌گانهٔ روح است[۳۱].

## ه. ایراد کبس بر مرگناپذیری روح[۳۲]

سیمیاس با ایرادی که بر مرگناپذیری روح گرفت، منکر وجود اختلاف ماهوی میان روح و بدن شد زیرا او بر این عقیده بود که روح ناشی از بدن است و فاقد وجود مستقل. ایراد کبس بر فرضی دیگر متکی است: او وجود روح را پیش از ورود در کالبد قبول دارد و می‌گوید: «پذیرفتیم که روح پیش از آنکه در کالبد ما درآید وجود داشته است»[۳۳]؛ و در عین حال این مطلب را نیز تأیید می‌کند که روح برتر از بدن است زیرا نیرویی بیشتر از نیروی بدن دارد و زمانی درازتر از بدن به‌زندگی ادامه می‌دهد. بنا بر این مقدمه، در وجود روح پیش و بعد از بدن تردید نیست. ولی کبس در عین

---

۳۱. جمهوری ۴۴۳.

۳۲. فایدون ۸۶ تا ۸۸.

۳۳. همان ۸۶.

حال منکر این است که روح مرگناپذیر باشد و دست مرگ هرگز به‌او نرسد. کبس نیز مانند سیمیاس ایراد خود را در جامهٔ تمثیلی عرضه می‌کند: نسبت روح به‌بدن مانند نسبت بافنده به‌جامه‌ای است که او برای خود بافته است. افلاطون هنگام تشریح این تمثیل از همان استدلالی استفاده می‌کند که پیش‌تر برای اثبات مرگناپذیری روح به کار رفته است؛ و بدین‌سان خود او به‌ضعف آن استدلال اشاره می‌کند. پیش‌تر گفته شد که روح نیرومندتر از بدن است و بدین‌جهت عمری درازتر از عمر بدن دارد. می‌دانیم که بدن بی‌فاصله پس از مردن از هم نمی‌پاشد و چندی به‌حال پیشین خود باقی می‌ماند؛ و چون چنین است پس روح که برتر و نیرومندتر از بدن است ممکن نیست زود نابود شود. ولی تمثیل بافنده و جامه‌اش بی‌پایگی این استدلال را عیان می‌سازد. البته بافنده برتر و نیرومندتر از جامه‌ای است که به‌دست او بافته شده. از این گذشته یک جامه قاعدتاً در طول تمامی زندگی یک شخص سالم باقی نمی‌ماند. بنابراین، انسان ــ در تمثیل ما مرد بافنده ــ بیشتر از جامه عمر می‌کند و در عمر خویش چندین جامه می‌بافد و مصرف می‌کند و پس از همهٔ آن جامه‌ها ولی پیش از جامهٔ واپسین می‌میرد و از میان می‌رود در حالی که جامهٔ واپسین هنوز سالم است. اگر از این واقعیت نتیجه بگیریم که بافنده نمرده بلکه هنوز در جایی موجود است و به‌زندگی ادامه می‌دهد زیرا که جامه‌اش هنوز باقی است، بدیهی است که چنین نتیجه‌ای بی‌معنی خواهد بود: همچنین است اگر بگوییم چون بدن بی‌فاصله پس از مرگ از هم نمی‌پاشد پس روح که برتر و قوی‌تر از بدن است باید در جایی موجود باشد. دلایلی که برای مرگناپذیری روح آورده شدند فقط همین‌قدر ثابت می‌کنند که همان‌گونه که مرد بافنده جامه‌های متعدد می‌بافد و مصرف می‌کند وضع روح نسبت به‌بدن نیز جز این نیست. بدین معنی که ماده‌ای که بدن از آن تشکیل یافته است دگرگون می‌شود و روح آن‌را مصرف

می‌کند و پس از آن بدنی دیگر برمی‌گزیند و به‌عبارت دیگر با بدنهای مختلف همان رفتاری را می‌کند که مرد بافنده با جامه‌های خود کرده است؛ و پس از آنکه چندین بدن «بافت» و مصرف کرد، سرانجام می‌میرد در حالی که آخرین بدنش هنوز فرسوده نشده است بلکه پس از زمانی دراز یا کوتاه از هم می‌پاشد و از میان می‌رود. ولی به‌هرحال از این واقعیت نمی‌توان نتیجه گرفت که روح هنوز موجود است و به‌حال خود باقی است.

حتی اگر قبول کنیم که روح هنگام جداشدن از کالبد نمی‌میرد بلکه در کالبدهای دیگر وارد می‌شود، یعنی حتی اگر نظریهٔ تناسخ را بپذیریم، همهٔ اینها دلیل درازی عمر روح می‌تواند بود نه دلیل مرگناپذیری او. خلاصهٔ ایراد کبس این است که تاکنون ثابت شد که روح پیش از ورود در کالبد وجود دارد و پس از مرگ کالبد نیز ممکن است زنده بماند، ولی اینکه هرگز نخواهد مرد هنوز ثابت نشده است. افلاطون پیش‌تر[۳۴] در ضمن بحث از زبان سقراط اشاره‌ای کرده است به‌اینکه روح فسادناپذیر یا دست کم تقریباً فسادناپذیر است. اکنون اگر قرار است که ایراد کبس رد شود باید با استدلالی دقیق ثابت شود که روح مرگناپذیر است.

## و. دلیل مستنتج از ماهیت روح بر مرگناپذیری روح[۳۵]

برای اثبات فسادناپذیری روح باید علل کون و فساد را بررسی کرد. از زمان آناکسیماندر فیلسوفان طبیعی کوشیده‌اند این علل را معلوم کنند؛ عده‌ای به‌علل مادی قائل شده‌اند و آناکساگوراس عقل (nous) را علت کون و فساد شمرده است و چون عقل آناکساگوراس نیز نوعی مادهٔ فکر است باید گفت که هیچ‌یک از فیلسوفان طبیعی از حیطهٔ علل مادی تجاوز نکرده است. آنان گمان می‌بردند که می‌توانند با علل مادی همهٔ

۳۴. فایدون ۸۰.
۳۵. همان ۱۰۲ تا ۱۰۷.

رویدادهای جهان و زندگی و رفتار آدمیان و حتی شناسایی از طریق فهم و فکر را تبیین کنند. ولی آیا علل مادی برای تبیین همهٔ امور کافی است؟ بگذارید به‌همراه فیلسوفان طبیعی بکوشیم توضیح دهیم که به‌چه علت سقراط در زندان به‌انتظار مرگ نشسته و با اینکه مقدمات فرار از زندان مهیا بوده است از فرار خودداری کرده است. یکی از توجیه‌های رفتار سقراط از طریق علل مادی این می‌تواند بود که سقراط بدین علت در زندان نشسته است که پاهایش او را به‌آنجا برده‌اند. ولی در حقیقت علت ماندن او در زندان جز این نیست که بهترین کارها در نظرش این است که به‌سخن کریتون که به‌زندانبان رشوه داده و وسائل گریز او را مهیا ساخته است گوش ندهد و از زندان نگریزد. ولی او به‌چه علت نگریختن را بهترین کارها می‌داند؟ به‌علت معرفت. معرفت به‌چه چیز؟ در اینجا توجیه از طریق علل طبیعی از کار بازمی‌ماند. مثالی دیگر می‌آوریم: چرا این گل زیباست؟ برای اینکه فلان رنگ و فلان شکل را دارد؟ یا بدین‌جهت که زیبای فی‌نفسه در آن حضور دارد یا آن زیبا بهره‌ور است یا از آن تقلید می‌کند[۳۶]؟

در این هیچ تردید نیست که علل طبیعی وجود دارند و حائز اهمیت فراوانند. ولی چنانکه در مثالهای خود دیدیم علل منحصر به‌علل طبیعی نیست. آنچه اشیا را چنان می‌کند که هستند، علل طبیعی نیست بلکه حضور ایده در آنها یا بهره‌وری آنها از ایده است. علل طبیعی هنگامی به‌کار می‌افتند که ایده حاضر باشد. وقتی که سیمیاس بزرگتر از سقراط و کوچکتر از فایدون است، بدین علت چنین است که **بزرگی و کوچکی** هر دو در سیمیاس حضور دارند در حالی که در سقراط **کوچکی** حضور دارد و در فایدون **بزرگی**.

افلاطون هنگامی می‌تواند ردّ ایراد کبس را آغاز کند که علل از

۳۶. فایدون ۱۰۰.

یکدیگر مشخص شده باشند و روشن گردیده باشد که علل طبیعی علل ثانوی هستند. در عین حال دلیلی سوم بر مرگناپذیری روح هست که با نظریهٔ علل حقیقی یعنی ایده‌ها ارتباط بسیار نزدیک دارد.

هنگام تشریح نظریهٔ ایده دیدیم که هر ایده ذاتی مستقل است و اشیا به‌علت بهره‌وری از ایده‌ها چنانند که هستند. هر شیء ممکن است از چندین ایده بهره‌ور باشد. بگذارید باری دیگر به‌مثالمان برگردیم: سیمیاس بزرگتر از سقراط است و کوچکتر از فایدون. سقراط از کوچکی بهره دارد و فایدون از بزرگی. آیا بزرگی که در سیمیاس است اجازه می‌دهد که کوچکی در آن (=در بزرگی) حضور بیابد و بزرگی که در اوست در آن واحد هم بزرگ باشد و هم کوچک؟ یا کوچکی که در سقراط است اجازه می‌دهد که بزرگی در آن حضور بیابد و **کوچکی** در او هم کوچک باشد و هم بزرگ؟ نه این و نه آن! برای روشن‌شدن مطلب می‌پرسیم آیا بزرگی فی‌نفسه ممکن است در آن واحد هم بزرگ باشد و هم کوچک؟ البته چنین امری غیر ممکن است. بزرگی فی‌نفسه هرگز ممکن نیست ضد خود شود. اما بزرگی در ما چگونه است؟ سیمیاس بزرگی معینی دارد. آیا وقتی که او را با فایدون، که بزرگتر از اوست، می‌سنجیم بزرگی که در سیمیاس است کوچک می‌شود؟ نه! بزرگی سیمیاس، وقتی که او را با فایدون مقایسه می‌کنیم، کوچکی را به‌خود نمی‌پذیرد زیرا بزرگ ممکن نیست در آن واحد کوچک نیز باشد. با این‌همه سیمیاس در مقایسه با فایدون کوچک است؛ و چون علت این امر حضور ایدهٔ کوچکی در اوست پس سیمیاس باید در قیاس با فایدون از ایدهٔ کوچکی بهره‌ور شود. ولی بزرگی او در کجا می‌ماند؟ چون **بزرگی** سیمیاس ممکن نیست کوچک شده باشد ـ بزرگی اجازه نمی‌دهد که کوچکی در آن حضور یابد ـ پس بزرگی سیمیاس یا باید هنگامی که کوچکی، که ضد آن است، به‌آن نزدیک شد گریخته باشد یا نابود شده

باشد. همین سخن در مورد کوچکی و همهٔ ایده‌های متضاد نیز صادق است. هیچ چیز ضد خود نمی‌شود، بلکه هنگامی که ضدش به‌آن نزدیک می‌شود یا می‌گریزد یا نابود می‌گردد. آنچه در نخستین استدلال بر مرگناپذیری روح در این‌باره گفته شد فقط این بود که هر شیء مبدل به‌شیء متضاد با خود می‌گردد.

مطلبی که دربارهٔ ایده‌ها گفته شد در مورد اشیایی نیز صادق است که بهره‌وریشان از ایده‌های خاصی جزءِ ماهیت آنهاست. برای روشن‌شدن این نکته برف و آتش را مثال می‌آوریم. سردی جزءِ ماهیت برف است و گرمی جزءِ ماهیت آتش. برای اینکه این مطلب را نیک بفهمیم باید سخنانی را به‌یاد بیاوریم که دربارهٔ بهره‌وری اشیاء محسوس از ایده‌ها گفتیم. هر شیء محسوس به‌تعداد صفات و خصوصیاتی که دارد از ایده‌های مختلف بهره‌ور است. بعضی از صفات چنین است که شیء ممکن است آن‌را داشته باشد یا نه، ولی به‌هرحال وجود شیء مستلزم داشتن آن صفت نیست (مثل بزرگی نسبت به‌چیزی دیگر یا کوچکی نسبت به‌چیزی دیگر و مانند اینها). بعضی دیگر از صفات همیشه با شیئی معین پیوسته‌اند و این پیوستگی جدایی‌ناپذیر است و با این‌همه آن صفات ارتباطی با ماهیت شیء ندارند (مثلاً داشتن موی سرخ و مانند آن). صفاتی هم هستند که چنین می‌نماید که از ماهیت شیء ناشی می‌شوند (مثلاً نطق آدمی نتیجهٔ بهره‌داشتنش از عقل است). باز صفاتی وجود دارند که جزو ماهیت شیء‌اند مانند خردمندی در مورد آدمی. بنابراین بهره‌وری از ایده چهار گونه است:

۱ــ شیء گاهی از ایده‌ای بهره‌ور است و گاهی نه: اعراض جدایی‌پذیر.

۲ــ شیء همیشه از ایده‌ای معین بهره‌ور است بی‌آنکه این بهره‌وری ارتباطی با ماهیت آن داشته باشد: اعراض جدایی‌ناپذیر.

۳ـ شیء همیشه از ایده‌ای معین بهره‌ور است ولی این بهره‌وری جزء ماهیت شیء نیست بلکه از ماهیت آن ناشی می‌شود.

۴ـ شیء همیشه از ایده‌ای معین بهره‌ور است و این بهره‌وری جزء ماهیت آن است.

برگردیم به‌مثال برف و آتش. گفتیم که سردی جزء ماهیت برف است و گرمی جزء ماهیت آتش. از این حکم این نتیجه به‌دست می‌آید که برف ممکن نیست بدون سردی باشد و آتش ممکن نیست بدون گرمی باشد. ولی در عین حال نه برف عین سردی است و نه آتش عین گرمی. اگر گرمی به‌برف ـ که سردی جزء ماهیتش است ـ نزدیک شود، یا اگر سردی به‌آتش ـ که گرمی جزء ماهیتش است ـ نزدیک شود، چه روی می‌دهد؟ برف یا می‌گریزد و یا نابود می‌شود، به‌همین قیاس آتش. (مثال برای نابودشدن: برف آب می‌شود؛ و مثال برای گریختن: اگر آتش در زیر فشار سردی قرار گیرد به‌روی چیزی دیگر می‌جهد و سوختنیی دیگر می‌جوید.) ولی هرگز ممکن نیست شیئی که بهره‌وری از ایده جزء ماهیتش است از این بهره‌وری کناره جوید و ایدهٔ متضاد را به‌عنوان جزء ماهیت خود بپذیرد. پس دو ایدهٔ متضاد (مثلاً گرمی و سردی) ممکن نیست با یکدیگر پیوند بیابند. همچنین اشیایی که بهره‌وری از ایده‌ای معین جزء ماهیتشان است ممکن نیست ایدهٔ متضاد با آن ایده را بپذیرند.

اکنون باید دید این نتیجه چه دانشی در مورد روح به‌ما می‌دهد. وقتی که بدنی زنده است باید زندگی در آن باشد همچنان که در شیء گرم گرمی باید باشد. ولی خود **گرمی**، یعنی ایدهٔ **گرمی**، در شیء گرم نیست؛ همچنین خود ایدهٔ **زندگی** در بدن زنده نیست. وقتی که شیء گرم است باید چیزی در آن باشد که بهره‌وری از گرمی جزء ماهیتش است، یعنی آتش؛ و وقتی که بدنی زنده است باید چیزی در آن باشد که بهره‌وری از **زندگی** جزء ماهیتش است: این چیز اخیر روح است و پیش‌تر دیدیم که

روح چیزی است که به‌بدن زندگی می‌بخشد. پس وقتی که روح وارد بدنی می‌شود برای بدن زندگی می‌آورد همان‌گونه که آتش همیشه گرمی می‌آورد. آتش بدون گرمی وجود ندارد همچنین است روح بدون زندگی. همچنان که آتش عین ایدهٔ گرمی نیست روح نیز عین ایدهٔ زندگی نیست. گرمی ایدهٔ برتر است و ایدهٔ آتش همیشه با آن پیوسته است.

نسبت روح و زندگی چگونه است؟ زندگی ایدهٔ برتر است و روح از آن‌جهت که روح است همیشه از آن ایده بهره دارد. ضد این ایدهٔ برتر کدام ایده است؟ ضد زندگی مرگ است. ایدهٔ زندگی هرگز مرگ را به‌خود راه نمی‌دهد همچنان که ایدهٔ گرمی هرگز سردی را نمی‌پذیرد. همچنان که آتش هرگز ممکن نیست بدون گرمی باشد روح نیز ممکن نیست بدون زندگی باشد. آتش **بی‌سردی** است و روح **بی‌مرگی**. ولی هنوز ثابت نشده است که روح نابودنشدنی است بلکه فقط ثابت شده است که روح، از آن‌جهت که روح است، یعنی بهره‌وری از ایدهٔ زندگی جزءِ ماهیتش است، مرگ را به‌خود راه نمی‌دهد و بی‌مرگ است. پس هنوز باید ثابت شود که روح فسادناپذیر و نابودنشدنی است.

پیش‌تر گفته شد که اگر سردی به‌آتش نزدیک شود آتش هرگز ممکن نیست سردی را به‌خود بپذیرد و با این‌همه همان باقی بماند که بود، یعنی آتش؛ بلکه آتش یا می‌گریزد یا نابود می‌شود. از این قانون، در مورد روح این نتیجه به‌دست می‌آید که اگر مرگ به‌روح نزدیک شود روح یا می‌گریزد ــ که در این صورت مرگناپذیر و نابودنشدنی است ــ و یا نابود می‌شود. اکنون باید ثابت کنیم که روح نابود نمی‌شود، و بنابراین باید بپرسیم آیا **مرگناپذیر نابودنشدنی** است؟ یا ممکن است که مرگناپذیر چون مرگ به‌آن نزدیک شود مرگپذیر نشود ــ همچنانکه عدد سه، وقتی که زوجی به‌آن نزدیک شود زوج نمی‌شود ــ ولی به‌عنوان مرگناپذیر نابود شود و جایش را مرگپذیر بگیرد؟

چنین امکانی وجود ندارد. چیزی که ماهیتش زندگی است و زنده‌بودن خاصیت و علامت ماهیتش است ممکن نیست این خاصیت را از دست بدهد. روح فی‌نفسه زندگی است و حامل ایدهٔ **زندگی**. همچنان که ایدهٔ زندگی مرگ را به‌خود راه نمی‌دهد، حامل ایدهٔ زندگی نیز مرگ را به‌خود نمی‌پذیرد. جدایی روح از زندگی همان‌گونه ناممکن است که جدایی عدد سه از فردی و جدایی آتش از گرمی. اگر گرمی با نابودنشدن یکی بود، آتش به‌عنوان حامل ایدهٔ گرمی ممکن نبود نابود شود. زندگی فی‌نفسه با فسادناپذیری و نابودنشدنی یکی است. روح به‌عنوان حامل ایدهٔ زندگی ممکن نیست ضد زندگی را به‌خود راه دهد. بنابراین روح همانند خود ایدهٔ زندگی نابودنشدنی است. از این‌رو روح تنها (از این جهت که چون مرگ به‌آن نزدیک شود یا می‌گریزد و یا نابود می‌شود) مرگناپذیر نیست بلکه چون ممکن نیست از زندگی جدا شود نابودنشدنی است.

بدین سؤال که آیا خود افلاطون این دلایل را قاطع و کافی می‌داند یا نه، می‌توانیم بدین‌گونه پاسخ دهیم: دو دلیل اول به‌عقیدهٔ افلاطون دلایل احتمالند؛ بدین معنی که روح احتمالاً مرگناپذیر است نه قطعاً. عقیدهٔ افلاطون در مورد دلیل سوم مکالمهٔ فایدون چگونه است؟ به‌افلاطون دو ایراد گرفته‌اند: یکی اینکه او اصطلاح **مرگناپذیر** را به‌عنوان مرگناپذیر مطلق تلقی کرده است. ایراد دوم چنین است: همان‌گونه که یک چرخ گردان تنها مادام که در حال حرکت است از ایدهٔ حرکت بهره دارد، روح نیز مادام که واقعاً زنده است از ایدهٔ زندگی بهره‌ور است. همچنان که چرخ، هم از ایدهٔ حرکت ممکن است بهره‌ور باشد و هم از ایدهٔ سکون ــ البته نه در آن واحد بلکه یکی پس از دیگری ــ روح نیز ممکن است به‌همین ترتیب هم از ایدهٔ زندگی بهره‌ور باشد و هم از ایدهٔ مرگ.

در پاسخ ایراد اول می‌گوییم افلاطون به‌هیچ‌روی دچار اشتباه کردن

مفاهیم با یکدیگر نیست: روح بدین‌جهت نابودنشدنی است که حامل ایدهٔ زندگی است نه اینکه افلاطون اصطلاح مرگناپذیر را به‌معنی مرگناپذیر مطلق فهمیده باشد. پاسخ ما به‌ایراد دوم چنین است: بهره‌وری چرخ گردان از حرکت، بهره‌وری عرضی است در حالی که بهره‌وری روح از زندگی جزء ماهیت روح است.

اما نظر خود افلاطون‌نسبت به‌سومین و آخرین دلیل مکالمهٔ فایدون چگونه است؟ کبس که ایراد بافنده و جامه را به‌میان آورده است می‌گوید استدلال سقراط او را کاملاً قانع کرده است. ولی سیمیاس که ایرادِ ساز و نغمه را طرح کرده است می‌گوید من نیز معتقد شده‌ام که وضع روح چنان است که سقراط بازنموده است ولی «عظمت و اهمیت مطلب از یک‌سو و ناتوانی بشری از سوی دیگر نمی‌گذارد نگرانی از دل من بیرون برود»[۳۷]. سقراط پاسخ می‌دهد حق با تُست و از این گذشته باید فرضیات و مقدمات اصلی را که پایهٔ بحث خود قرار دادیم، هر قدر درست و شایان اعتماد به‌نظر آیند، از نو بررسی کنیم. پس از آنکه این کار انجام گرفت مطلب تا آن حد که برای آدمی روشن می‌تواند شد روشن خواهد گردید. این سخن بدین معنی است که اولاً آدمی در طی این زندگی ممکن نیست به‌بینش کامل دست بیابد؛ و این حکم با آن سخن پیشین افلاطون انطباق دارد، آنجا که می‌گوید روح هنگامی به‌شناخت کامل دست می‌یابد که به‌کلی از تن جدا شده باشد. در ثانی مقدمات اصلی استدلال هنوز چنانکه باید مسلم نشده‌اند. مقدمات اصلی کدامند؟ سؤال را می‌توان بدین شکل طرح کرد: آخرین دلیل مکالمهٔ فایدون تحت کدام شرایط درست است؟

پیداست که این دلیل بدین شرط درست است که اولاً روح هماهنگی بدن نباشد بلکه موجودی فی‌نفسه، و به‌قول متفکران قرون وسطی جوهر باشد. شرط دوم این است که ایده‌ها علل حقیقی ماهیت

---

۳۷. فایدون ۱۰۷.

اشیایی باشند که از آن ایده‌ها بهره‌ورند و در مورد روح، ایدهٔ **زندگی** علت فسادناپذیری روح باشد که از ایدهٔ **زندگی** بهره دارد. در اینکه روح جوهر است افلاطون تردید ندارد و هنگام ردّ این ادعا که روح هماهنگی است کوشیده است ثابت کند که روح موجودی قائم به‌ذات است یعنی جوهر. از زمان کانت بارها گفته شده است که این‌گونه استدلال سفسطه‌ای است که علتش در طبیعت عقل انسانی است که همیشه با یک تصور غلط اجتناب‌ناپذیر ولی قابل رفع همراه است. نکته‌ای که در مورد شرط دوم باید گفت این است که نظریهٔ ایده در زمان حیات افلاطون موضوع بحثهای بسیار شدیدی قرار گرفته و خود افلاطون بارها تغییراتی در آن داده است. ارسطو منکر این بود که ماهیات جدا از اشیا و دارای دنیایی خاص خود باشند؛ و نوافلاطونیان ماهیات را محتوای عقل تلقی می‌کردند. آنجا که افلاطون از زبان سقراط می‌گوید که مقدمات اصلی استدلال باید مورد بررسی دقیق قرار گیرند، پیداست که دقیقاً آگاه است که استدلال او تحت کدام شرایط قاطع می‌تواند بود: فقط بدین شرط می‌توان مصونیت روح را از فساد و نابودی ثابت کرد که اولاً روح جوهر باشد و در ثانی ماهیات، علت آن چیزی باشند که در شیء متحقق است. از این گذشته افلاطون تا اینجا هنوز نگفته است که اصلاً خود روح چیست!

افلاطون می‌کوشد دلیل مرگناپذیری روح را به‌صورتی درآورد که ردّش غیرممکن شود و مخصوصاً کسی نتواند بر مقدمات آن ایرادی بگیرد و بدین منظور آخرین استدلال مکالمهٔ **فایدون** را در مکالمهٔ **فایدروس** به‌شکلی دیگر طرح می‌کند. مرادم از این سخن این است که فیلسوف ما در **فایدروس** دلیلی کاملاً تازه بر مرگناپذیری روح به‌میان نمی‌آورد بلکه رشتهٔ اندیشه‌ای را که در **فایدون** شکوفا شده است به‌دست می‌گیرد و آن‌را به‌صورتی نو عرضه می‌کند. از اینجا پیداست که او برای آخرین استدلال **فایدون** اهمیت بسیار قائل است و آن‌را قانع‌کننده تلقی

می‌کند در حالی که دو استدلال نخستین را به‌یک سو می‌نهد. علاوه بر این در مکالمهٔ فایدروس به‌تشریح ماهیت روح می‌پردازد.

## ۲. دلیل مرگناپذیری روح در مکالمهٔ فایدروس

به‌موجب استدلال مکالمهٔ فایدون که در مکالمهٔ فایدروس شکوفاتر می‌شود، روح حامل ایدهٔ **زندگی** است و از این‌رو ممکن نیست ضد زندگی را به‌خود بپذیرد و همین که این ضد به‌آن نزدیک شود می‌گریزد. روح به‌عنوان حامل زندگی به‌هر چیزی که وارد شود زندگی می‌بخشد، و به‌سخن دیگر، روح چیزی است که به‌همه چیز زندگی می‌بخشد در حالی که زندگی خود او از خودش است چون حامل زندگی است. روح نسبت به‌چیزی که به‌آن (چیز) زندگی بخشیده است، مبداء است، نخستین است، آغاز است. لفظ یونانی برای این مفهوم arche است (=که ما مبداء ترجمه می‌کنیم). بنابراین روح به‌عنوان حامل زندگی که به‌همه چیز زندگی می‌بخشد، مبداء است. زندگی چیست؟ زندگی فعالیت درون‌ماندگار است برخلاف فعالیتی که هدفش پدیدآوردن یا تغییردادن اشیا است. در فعالیت درون‌ماندگار، موجود فعال خویشتن خویش را شکوفا می‌سازد. فعال‌بودن، مؤثربودن، و خود را شکوفاساختن، چیزی نیست جز نوعی حرکت. زندگی چون فعالیتی درون‌ماندگار است، پس نوعی حرکت است. روح به‌همه چیز حرکت می‌بخشد، و به‌عنوان حامل زندگی زندگیش از خودش است. چون زندگی نوعی حرکت است پس می‌توانیم روح را چنین تعریف کنیم: روح چیزی است که همه چیز را به‌حرکت می‌آورد ولی حرکت خودش از خودش است[۳۸]. چیزی که حرکتش از خودش است حرکت را از بیرون اخذ نمی‌کند یعنی محرکش غیر از خودش نیست بلکه علت حرکتش در خودش است. وقتی که

۳۸. مقایسه کنید با **قوانین** ۸۹۴ و ۸۹۵.

می‌گوییم روح علت حرکتش را در خودش دارد و همه چیز را به‌حرکت می‌آورد، این سخن بدین معنی است که روح حامل ایدهٔ زندگی است و چون بهره‌وریش از این ایده جزء ماهیتش است و هرگز ممکن نیست از این ایده جدا شود، پس همیشه زنده است و زندگیش ناشی از ماهیتش و از خودش است؛ و به‌عنوان چیزی که زندگیش از خودش است، حرکتش ناشی از خودش است یعنی از ماهیت خاص خودش. از این‌رو علت حرکت را در خود داشتن بدین معنی است که علت حرکتش ماهیت خاص خودش است. روح از آن‌جهت که به‌هر چیز وارد شود به‌آن زندگی می‌بخشد، چنانکه گفتیم، مبداء است. بنابراین می‌توانیم گفت: روح اصل و مبداء و سرچشمهٔ حرکت است، چیزی است که حرکت از آن نشأت می‌گیرد. پس از این مقدمات، اکنون می‌توان دلیل مرگناپذیری روح را بیان کرد[۳۹].

چیزی که چیزی دیگر به‌حرکتش می‌آورد و آنگاه چیزی دیگر را متحرک می‌سازد، در حرکتش وابسته به‌چیزی است که به‌نیروی آن به‌حرکت آمده است. وقتی که دیگر حرکت به‌آن انتقال نیابد از حرکت بازمی‌ایستد و نمی‌تواند چیزی دیگر را به‌حرکت آورد. مثلاً عصا به‌نیروی دست به‌حرکت می‌آید و توپ را متحرک می‌سازد. همین که دست عصا را به‌حرکت نیاورد عصا از حرکت بازمی‌ایستد و دیگر نمی‌تواند حرکت را به‌توپ انتقال دهد. مثالی دیگر: بدن آدمی به‌نیروی روح به‌حرکت می‌آید و به‌عنوان متحرک می‌تواند چیزی دیگر (توپ) را متحرک سازد. همین که دیگر از روح اخذ حرکت نکند حرکتش منقطع می‌شود یعنی می‌میرد و بدیهی است که دیگر نمی‌تواند چیزی دیگر را به‌حرکت آورد.

در مورد چیزی که خود خود را به‌حرکت می‌آورد، انقطاع حرکت

---

۳۹. فایدروس ۲۴۵ و ۲۴۶.

چگونه است؟ چون چنین چیزی در حرکتش وابسته به‌چیزی دیگر نیست ممکن نیست حرکتش منقطع شود زیرا حرکت را از چیزی دیگر اخذ نمی‌کند؛ اوست که حرکت را به‌چیزهای دیگر منتقل می‌سازد. چنین چیزی، چنانکه در ضمن مقدمات گفتیم، مبداء است؛ و چون مبداء است ممکن نیست متعلق به‌حوزهٔ چیزهایی باشد که **می‌شوند** و پدید می‌آیند، وگرنه در **شدنش** وابستهٔ چیزی دیگر خواهد بود. چیزی که در زمرهٔ اشیاء **شونده** است و در **شدن** و پدیدآمدنش وابستهٔ چیزی دیگر است، ممکن نیست نخستین و برترین چیزها باشد و همهٔ چیزهای دیگر سپس‌تر و فروتر از او باشند؛ به‌سخن دیگر ممکن نیست مبداء باشد. هر شونده‌ای (=کاینی) به‌علت حضور ایده آنچنان می‌شود. ایده‌ها از جهت وجود و ماهیت ــ با اینکه **نیک** (یا **زیبا**) که ایدهٔ ایده‌هاست و پیش‌تر از آنهاست ــ نسبت به‌اشیاءِ شونده مبداء و آغازند و **نشده**‌اند. زیرا ایده‌ها، گرچه **نیک** پیش‌تر از آنهاست، **نمی‌شوند** (پدید نمی‌آیند) بلکه هستند؛ چه اگر می‌شدند، یعنی از نیک به‌وجود می‌آمدند، دیگر ماهیاتِ موجود و مبداء نمی‌بودند. چنانکه از مکالمهٔ **فایدون** می‌دانیم روح متعلق به‌حوزهٔ ماهیات موجود است. خود آن ایده نیست ولی حامل ایدهٔ **زندگی** است، و خود آن نیز مبداء است. روح چون مبداء است، **نشده** است[۴۰].

چیزی که **شده** نیست، به‌ضرورت فسادناپذیر است. فهمیدن این نکته در وهلهٔ اول دشوار است. به‌چه علت چیزی که **شده** نیست فسادناپذیر است؟ **شدن** و به‌وجودآمدن، ترکیب یافتن است[۴۱]. چیز مرکب دارای اجزاء است و ممکن است به‌آن اجزا تجزیه شود. ولی چیزی که هست بی‌آنکه به‌وجود آمده باشد، ممکن نیست نتیجهٔ ترکیب باشد و از این‌رو مرکب نیست و اجزایی ندارد تا به‌آنها تجزیه شود.

ولی هنوز این سؤال باقی می‌ماند که آیا موجود فاقد اجزا که

---

۴۰. فایدروس ۲۴۵.

۴۱. مقایسه کنید با تیمائوس ۴۱.

به‌وجود نیامده است، ممکن نیست از طریقی دیگر، غیر از طریق تجزیه به‌اجزا، نابود شود؟ آیا نمی‌توان تصور کرد که چیزی که به‌وجود نیامده است، اگر غذا به‌آن نرسد مانند آتش خاموش شود؟

در اینجا باید ببینیم فساد یعنی چه؟ ارسطو در نوشتهٔ خود با عنوان کون و فساد می‌گوید فقط چیزی فسادپذیر است که هم بودنش ممکن است و هم نبودنش. بودن و نبودن تنها در مورد چیزی ممکن است که همیشه به‌یک حال باقی نمی‌ماند و تغییرپذیر است. اما چیزی که بر حسب ماهیتش تغییرناپذیر است بودن و نبودنش ممکن نیست، بلکه به‌ضرورت همیشه هست؛ و چیزی که بضرورت همیشه هست ممکن نیست **شده باشد**؛ چه اگر **شد** پس در زمانی نبود و عدم بود و از معدوم به‌موجود تغییر یافت. ولی چیزی که **شده** نیست بلکه تغییرناپذیر است ممکن نیست به‌معدوم تغییر بیابد وگرنه لازم می‌آید که تغییرپذیر باشد. به‌علاوه، کون و فساد مانند هر تغییر دیگر در زمان روی می‌دهد. هر **شده‌ای** تابع زمان است[۴۲] و از این‌رو دستخوش تغیُّر است. اما مبداء که کاین نشده است تابع زمان نیست و **بود و هست و خواهد بود** درباره‌اش صدق نمی‌کند. او همیشه **هست** و سرمدی است. چیزی که تابع زمان نیست ممکن نیست در زمانی فاسد شود؛ نحوهٔ وجودش سرمدیّت تغییرناپذیر است و آنجا که تغیُّر نیست نه کون هست و نه فساد. از این استدلال این نتیجه به‌دست می‌آید: چیزی که کاین نشده است سرمدی است، و چون سرمدی است تغییرناپذیر است و از این‌رو فسادناپذیر.

این اندیشه را که آنچه کاین نشده است ممکن نیست فاسد شود و بنابراین کاین‌نشدن دلیل فاسدنشدن است و کاین‌شدن دلیل فاسدشدن، فیلسوفان پیش از سقراط به‌میان آورده‌اند؛ ولی فرقگذاری میان زمان و سرمدیت (= آنِ تغییرناپذیر، زمان تصویر سرمدیت است) را پیش از

۴۲. تیمائوس ۴۱.

افلاطون در نزد هیچ متفکری نمی‌یابیم. بنا به‌روایت دیوگنس لانرتیوس نخستین کسی که گفته است کون مستلزم فساد است و کاین‌نشدن مستلزم فسادناپذیری، کسنوفانس بوده است. دیوگنس می‌گوید: «او نخستین کسی بود که ثابت کرد که هر چه کاین می‌شود فسادپذیر است.» سخن پارمنیدس (قطعهٔ شمارهٔ ۳) نیز ظاهراً بدین معنی است که موجود چون کاین نشده است فسادناپذیر است. بعدها این حکم که کاین فسادپذیر است و غیرکاین فسادناپذیر، تقریباً به‌صورت اعتقاد عمومی درمی‌آید، مثلاً ملیسوس (در قطعهٔ شمارهٔ ۲) می‌گوید: «چون موجود کاین نشده است، همیشه بود و همیشه هست و همیشه خواهد بود، نه آغاز دارد و نه پایان... چه اگر کاین شده بود آغازی می‌داشت (زیرا اگر کاین شده بود لازم می‌آمد که زمانی آغاز شده باشد)...». در مکالمهٔ تیمائوس افلاطون، پدر و صانع جهان (دمیورگ) به‌خدایان فروتر می‌گوید: «هر چه به‌هم پیوسته است ازهم‌گسستنی است... شما چون حادث و مخلوق هستید مطلقاً مرگناپذیر و ازهم‌ناگسستنی نخواهید بود...[۴۳]» ارسطو در نوشتهٔ خود با عنوان دربارهٔ آسمان، **کاین و فسادپذیر** را برابر می‌شمارد و آنگاه ثابت می‌کند که غیرکاین فسادناپذیر است و فسادناپذیر غیرکاین.

برگردیم به‌مکالمهٔ فایدروس. دلیلی دیگر بر اینکه مبداءِ غیرکاین ممکن نیست فاسد شود، این اندیشه است که اگر مبداءِ غیرکاین فاسد شود نه خود مبداء ممکن است از چیزی کاین شود و نه چیزی دیگر ممکن است از مبداء به‌وجود آید[۴۴]. زیرا اولاً مبداء ممکن نیست از مبداء کاین شود زیرا دیگر مبدأیی وجود نخواهد داشت تا مبدأیی از آن در وجود آید؛ در ثانی چیزی کاین ممکن نیست مبداء اعلای تغییرناپذیر باشد. چیزی دیگر نیز ممکن نیست از مبداء به‌وجود آید زیرا (اگر مبداء فاسد شود) دیگر مبدأیی در میان نخواهد بود. همه چیز از مبداء به‌وجود می‌آید؛ و اگر نخستین و برترین وجود نداشته باشد که مبداء حرکت باشد

---

۴۳. تیمائوس ۴۱.
۴۴. فایدروس ۲۴۵.

دیگر حرکت نیز وجود نخواهد داشت.

این اندیشه را می‌توانیم از طریق مثالی روشن‌تر سازیم. در جهان محسوس ما هر حرکتی علتی دارد؛ و این علت تنها در صورتی ممکن است چیزی دیگر را به‌حرکت درآورد که خود آن دارای حرکت باشد و حرکتش را به‌چیز دیگر منتقل کند. اما حرکتِ آن علت از کجاست؟ از چیزی دیگر؛ و علت حرکت این چیز دیگر چیست؟ باز چیزی دیگر الی آخر. وقتی که ردیف علل محرک و اشیایی راکه آن علل به‌حرکت می‌آورند تعقیب می‌کنیم، می‌بینیم که هر چه به‌حرکت آورده می‌شود حرکت را از چیزی دیگر اخذ می‌کند. این سلسلهٔ محرکها و متحرکها بی‌پایان خواهد بود اگر نپذیریم که دنیای **شدن** آغازی زمانی دارد. این سؤال که آیا جهان آغازی زمانی دارد یا نه، برای تحقیق ما اهمیتی ندارد. همهٔ علل دنیای تجربی ما مستلزم علتی مقدم‌ترند و این علت مقدم‌تر نیز مستلزم علت مقدم‌تری است. از این‌رو همهٔ این علل وابستهٔ علتی دیگرند و بدین‌جهت علل ثانوی هستند درست همان‌گونه که عصایی که حرکت را از دستی اخذ می‌کند و به‌توپ انتقال می‌دهد علت ثانوی است. اما اگر بپذیریم که علل ثانوی وجود دارند و وجود علتی اول را منکر شویم به‌نتیجه‌ای بی‌معنی می‌رسیم: بدین نتیجه که همهٔ علل، علل ثانوی هستند و علتی اولیه که حرکت را به‌تمامی سلسله محرکها و متحرکها منتقل می‌سازد وجود ندارد. مطلب هنگامی روشن‌تر می‌شود که تمامی سلسلهٔ علل ثانوی را به‌صورت مجموعهٔ واحدی تصور کنیم. این مجموعهٔ علل ثانوی، حرکت را از کجا اخذ می‌کند؟ بی‌گمان از علتی که خود آن در زمرهٔ علل ثانوی نیست، و این علت باید خود، خود را به‌حرکت آورد و محرکش چیزی دیگر نباشد زیرا در غیر این صورت علت ثانوی خواهد بود نه علت اولیه. اما اگر علت اولیه از میان برود علل ثانوی نیز وجود نمی‌توانند داشت.

اکنون این استدلال را با وضع روح تطبیق می‌کنیم: روح به‌عنوان

مبداء حرکت، حرکت را به‌تمامی سلسلهٔ علل ثانوی منتقل می‌سازد؛ و چون علت اولیهٔ حرکت است ممکن نیست در زمرهٔ علل ثانوی باشد. چون همهٔ علل در دنیای تجربی ما علل ثانویه هستند در حالی که روح به‌دنیای معقول تعلق دارد نه به‌دنیای تجربی و محسوس، پس علت اولیه حرکت، چیزی معقول است. اگر علت اولیه از میان برود، یعنی اگر روح دچار فساد شود دیگر سلسلهٔ علل ثانویه ممکن نیست دارای حرکت باشند و در نتیجه حرکت به‌پایان می‌رسد. بنابراین روح که مبداء حرکت است فسادپذیر نیست. علاوه بر این، روح ممکن نیست کاین شده باشد: کون حرکت است، و اگر روح مبداء حرکت است آن حرکت (کون) را از کجا می‌تواند به‌دست آورد؟ بدین‌جهت روح که مبداء حرکت است نه کاین شده است و نه فساد می‌پذیرد. افلاطون این اندیشه را در مورد هر روحی صادق می‌داند اعم از روحی که به‌کالبد انسانی و حیوانی زندگی می‌بخشد و روح جهان[۴۵]. مُبدع این استدلال آلکمئون اهل کروتون (در حدود ۵۰۰ــ۵۷۰ق‌م) است و ارسطو در نوشتهٔ خود با عنوان دربارهٔ نفس می‌گوید او بر این عقیده بوده است که روح همیشه در حال حرکت است و از این‌رو مرگناپذیر.

افلاطون استدلال مکالمهٔ فایدروس را در قوانین نیز تکرار می‌کند آنجاکه روح را مبداء حرکت و محرک اول می‌نامد[۴۶]. در تتمهٔ قوانین نیز که به‌احتمال قوی از رسالات منسوب به‌افلاطون است روح مبداء همهٔ حرکات شمرده شده است. استدلالی دیگر بر مرگناپذیری روح در مکالمهٔ تیمائوس در ضمن داستان آفرینش جهان به‌میان می‌آید و گفته می‌شود روح چون به‌دست خود صانع جهان شکل پذیرفته است مرگناپذیر است در حالی که موجودات فسادپذیر خلقت خود را مدیون خدایان فروترند[۴۷].

۴۵. فایدروس ۲۴۵. ۴۶. قوانین ۸۹۴.
۴۷. تیمائوس ۴۱.

## ۳. دلیل مرگناپذیری روح در جمهوری[۴۸]

دلایلی که تاکنون بر مرگناپذیری روح شناختیم یا بـر پایهٔ استدلالهای مبتنی بر فلسفهٔ طبیعی قرار دارند و یا قدرت اثبات خود را از نظریهٔ ایده اخذ کرده‌اند. در کتاب دهم **جمهوری** دلیلی دیگر مـی‌یابیم کـه بـا دلایـل پیشتر فرق دارد و از اندیشه‌ای ناشی است که در مکالمهٔ **گرگیاس** دیده‌ایم. به‌موجب آن اندیشه بیدادگری بیماری روح است. افلاطون در **جمهوری** این اندیشه را دنبال می‌کند و دربارهٔ عواملی به‌تحقیق می‌پردازد که آفات اشیا یعنی مایهٔ ضایع‌شدن و نابودگردیدن اشیااند. استدلال با ایـن حکـم آغاز می‌شود که هر چه سودمند و مـایهٔ نگـاهداری و دوام است خـوب است و هر چه زیانبار و سبب ضایع‌شدن است، بد. در وهلهٔ اول این حکم ما را نگران می‌کند و سوء ظن ما را برمی‌انگیزد زیرا می‌دانیم کـه تـعریف **خوب** با ایـن عـبارت مـایهٔ چـه سـوءفهمهایی مـی‌توانـد شـد و از ایـن سوءفهمها چه نتایجی به‌بار می‌آید. وقتی که می‌گوییم خوب آن چیزی است که برای دولت، برای مردم، برای حزب سودمند است این حکم در واقع اجازه‌نامه‌ای است برای هر گونه زورگـویی نـسبت بـه‌کـسانی کـه معتقداتی غیر از معتقدات ما دارند و فکرشان مطابق فکر ما نیست: چون این‌گونه کسان بد و زیانبارند پس حق داریم نابودشان کـنیم. آیـا مـراد افلاطون همین است؟ به‌هیچ‌وجه. خوب آن چـیزی است کـه بـرای هـر شیء، از آن‌جهت که چنان شیئی است، مفید است؛ مـثلاً بـرای انـسان از آن‌جهت که انسان است فایده دارد. چـون انـسان بـه‌معنی حـقیقی روح است، پس خوب آن چیزی است که برای روح سودمند است و بد چیزی که به‌روح زیان می‌رساند. این حکم تعمیم داده می‌شود: خوب آن چیزی است که برای هر شیء، از آن‌جهت که آن شیء است، سـود دارد و مـایهٔ حفظ و نگاهداری آن است و بد چیزی است که آن شیء را ضایع می‌کند و

۴۸. جمهوری ۶۰۸ تا ۶۱۱.

از میان می‌برد: بد را آفت می‌نامیم و خوب را مایهٔ اصلاح و بهبود.

آیا آفت همهٔ موجودات اعم از جاندار و بی‌جان یکی است؟ بی‌گمان نه. آفت جانداران بیماریهای گوناگون و ضعف پیری است. هر موجود بی‌جان آفتی خاص خود دارد، مثلاً آفت آهن زنگ است. روح نه موجودی جسمانی است و نه بی‌جان. آیا برای روح نیز آفتی هست؟ بی‌گمان؛ و این آفت بیدادگری است. بیماریهایی که به‌جسم آلی زنده آسیب می‌رسانند زیانی برای روح ندارند زیرا روح جسم آلی زنده (ارگانیسم) نیست. آفاتی هم که برای موجودات بی‌جان و اشیاء مادی زیان دارند ممکن نیست برای روح زیانبار باشند. بنابراین یگانه آفتی که برای روح زیانبار است ظلم است. آیا روح به‌سبب ظلم می‌میرد؟ اگر چنین بود لازم می‌آمد که ظالمان به‌سبب بیدادگری خویش از بین بروند حال آنکه به‌هیچ‌روی چنین نیست و اگر در بیدادگری آزاد گذاشته شوند روزبروز قوی‌تر می‌گردند. ولی ممکن است بیدادگران مجازات شوند و به‌قتل برسند و روحشان از کالبد جدا شود. این سخن بدین معنی است که بیدادگری که آفت روح است به‌روح آسیب می‌رساند ولی سبب مرگ روح نمی‌شود؛ و وقتی که ظالمی به‌سزای عمل خود می‌رسد و کشته می‌شود علت مرگ او بیدادگری نیست بلکه آسیبی است که به‌بدن او وارد می‌آید و آن‌را از میان می‌برد. چون روح به‌سبب آفت خاص خود از میان نمی‌رود و غیر از ظلم آفتی برای روح وجود ندارد، پس روح اصلاً ممکن نیست از میان برود.

بر این استدلال ممکن است ایرادی گرفته شود: البته هر شیء به‌سبب آفت خاص خود از میان می‌رود ولی این آفت از آفتی دیگر نشأت می‌گیرد. غذاهای فاسد، یعنی غذاهایی که دچار آفت خاص خود شده‌اند، سبب بیماری می‌شوند و بیماری سبب مرگ؛ و در این صورت بدن بر اثر مصرف غذاها و به‌سبب آفت خاص خود (= بیماری) نابود می‌شود. در

مورد روح نیز آیا نمی‌توانیم گفت که بیماری بدن سبب بیماری روح می‌شود و روح بر اثر بیماری و به‌سبب آفت خاص خود از میان می‌رود؟ برای اثبات درستی این ایراد نخست باید ثابت شود که بیماری بدن سبب پیدایی بیدادگری می‌شود. چنین امری در مورد بعضی بیماریها پیش می‌آید ولی علی‌القاعده چنین نیست. اما حتی اگر بپذیریم که بعضی بیماریها در آنچه افلاطون روح می‌نامد اثر نامطلوب می‌بخشند، باز درستی آن ایراد ثابت نمی‌شود زیرا بیدادگری (= آفت خاص روح) سبب مرگ روح نمی‌گردد. بنابراین روح مرگناپذیر است.

آیا مراد افلاطون اثبات زندگی روح فردی است؟ ویلاموویتس در کتاب گرانقدری که دربارهٔ افلاطون تصنیف کرده است می‌نویسد: «روحی که در بدنهای آدمیان بی‌شمار وارد می‌شود دارای شخصیت فردی نیست و فردیّتی را که در هر یک از بدنها کسب می‌کند باید هنگام جدایی از آن بدن از دست بدهد... با این‌همه از سخن افلاطون چنین فهمیده می‌شود که او برای روح به‌زندگی فردی قائل بوده است از آن‌رو که خود افلاطون دارای روح فردی نیرومندی بوده. در واقع آنچه او دربارهٔ روح انسانی معتقد است و به‌زبان قلم می‌آورد دارای وحدت منطقی کامل نیست.» این قبیل اظهارات را در نوشته‌های پژوهشگران اخیر دربارهٔ افلاطون نیز می‌یابیم. اینکه بدن مبداء فردیت روح است، عقیدهٔ توماس اکوینایی است نه سخن افلاطون. این اندیشه هم که روح در جهان دیگر پاداش و مکافات اعمال خود را می‌بیند[۴۹] تنها هنگامی معنی می‌تواند داشت که روح پس از جدایی از بدن به‌صورت فردی به‌زندگی ادامه دهد. نظریهٔ یادآوری نیز حاکی از این است که روح پیش از ورود در کالبد موجودات حقیقی را دیده است. هیچ اشاره‌ای در نوشته‌های افلاطون وجود ندارد بر اینکه روح پس از جدایی از بدن به‌روح جهانی

۴۹. رک. پایان فایدون و پایان جمهوری.

می‌پیوندد و شخصیت فردی خود را از دست می‌دهد.

سؤال دیگر این است که آیا تمام روح مرگناپذیر است یا جزیی از آن؟ اگر بنابر این باشد که تنها مقداری از روح مرگناپذیر باشد لازم می‌آید که روح دارای اجزا باشد. ولی افلاطون در مکالمهٔ **فایدون** منکر این امر است. روح شبیه و خویشاوند ایده‌هاست زیرا به‌حوزهٔ موجودات بسیط تعلق دارد؛ و چون مرکب نیست دارای اجزا نمی‌تواند بود. بنابراین، مکالمهٔ **فایدون** حاوی پاسخی روشن به‌سؤال ماست: آنچه در این مکالمه روح نامیده می‌شود و موضوع بحث ما قرار دارد تماماً مرگناپذیر است. آیا افلاطون بعدها نیز بدین عقیده وفادار مانده است؟ افلاطون‌شناسان بدین سؤال پاسخ منفی می‌دهند. نخستین‌بار در **جمهوری** می‌توانیم دید که افلاطون برای روح قائل به‌اجزاست.

# ۷

# روح چیست و چگونه است؟

## الف. اجزاء روح[1]

افلاطون در مکالمهٔ فایدون به‌صراحت می‌گوید که روح که موجودی بسیط است می‌تواند با آنچه بدن به‌او عرضه می‌کند مخالفت ورزد[2]. بدن به‌روح چه می‌تواند عرضه کند؟ آنچه بدن به‌روح عرضه می‌کند میل و خشم و ترس، و خلاصه عواطفی است از قبیل شادمانی و غم و شهوت[3]. عواطف که انگیزه‌های عاری از خرد آدمی‌اند از بدن نشأت می‌گیرند نه از روح؛ و علت اینکه روح در برابر آنها ایستادگی می‌تواند کرد این است که روح بر حسب طبیعتش عقل است و از اندیشه‌های عاقلانه پیروی می‌کند و در برابر عواطف تسلیم نمی‌شود. ولی این سخنان فقط دربارهٔ «روح چنانکه باید باشد» صادقند یعنی دربارهٔ روحی که از همهٔ امور جسمانی پاک و فارغ است. هنگامی که به‌واقعیت نظر می‌افکنیم تصویری دیگر در برابر چشم ما ظاهر می‌شود. مگر چند روح وجود دارد که در برابر تقاضاهای بدن فقط به‌مقدار کاملاً ضروری تسلیم می‌شوند؟ هیچ یا تنها

---

۱. جمهوری ۴۳۵ تا ۴۴۴.
۲. فایدون ۹۴.
۳. همان ۸۳. در بعضی نسخه‌های خطی ترس نیز در زمرهٔ عواطف مذکور آمده است.

چندتایی. پس اگر بخواهیم واقعیت را چنانکه به‌راستی هست ببینیم، یعنی روح را در حال پیوستگی با بدن به‌چشم عقل بنگریم، حق نداریم بپرسیم که ارواح چند تن معدود چگونه‌اند یا طبیعت روح بدون پیوستگی با بدن چگونه است، بلکه باید روح را در حالی بنگریم که «آلودگیهای بی‌شمار سیمای آن‌را دگرگون ساخته‌اند[۴]» و در این صورت چیزی در برابر ما ظاهر خواهد شد که به گلاوکوس[5]، خدای دریا، شبیه است. امیال و عواطف ناشی از بدن روح را به‌نحوی به‌بدن میخکوب می‌کنند که روح صفات و خصایص بدن را می‌پذیرد[۶]، و اضافات جسمانی سراپایش را چنان فرامی‌گیرد که سیمای حقیقیش پنهان می‌شود؛ و ما برای اینکه بدانیم طبیعت روح در طی این زندگی چگونه است باید او را در این حالت در نظر آوریم.

در **فایدون** افلاطون می‌کوشد روح را در حالی مصور کند که روی در موجود تغییرناپذیر سرمدی دارد و از دنیای جسمانی برتر رفته و همهٔ اضافات جسمانی را از خود دور است. ولی در **جمهوری**، به‌عکس، دربارهٔ روح در زندگی انسانی و در حال پیوستگی با بدن پژوهش می‌کند؛ و دو اظهار مختلف او دربارهٔ روح ـ روح بسیط در **فایدون** و روح مرکب در **جمهوری** ـ ناشی از این دو شیوهٔ مشاهده است. بعضی از پژوهشگران مدعی‌اند که افلاطون در **جمهوری** سخن از اجزاء روح نمی‌گوید بلکه به‌وجود نیروهای روح قائل می‌شود. ولی راستی این است که فیلسوف ما در **جمهوری** دربارهٔ جزء اول و جزء دوم و جزء سوم روح و انواع روح و انواع در روح بحث می‌کند و به‌صراحت لفظ جزء را به کار می‌برد. هرچند ممکن است این توهّم به‌وجود آید که مسألهٔ اجزاء روح یا نیروهای روح در **جمهوری** برای افلاطون حل نشده است ولی با دقتی بیشتر درمی‌یابیم

---

۴. جمهوری ۶۱۱.

5. Glaukos

۶. فایدون ۸۳.

که مراد او از انواع روح اجزاء روح است: به‌سبب پیوستگی روح با بدن اضافاتی به‌روح ملحق می‌شوند، روح به‌سبب پیوستگی با بدن دارای اجزاست. افلاطون در مکالمهٔ **تیمائوس** دربارهٔ مکان اجزاء روح نیز توضیح می‌دهد: مکانِ جزءِ خردمند روح سر است، جزءِ شجاع، میان گردن و حجاب حاجز جای دارد و جزءِ میل‌کننده، میان حجاب حاجز و ناف[۷].

علت اینکه افلاطون به‌پیروی از آلکمئون و مکتب طب سیسیلی سر و مغز را جایگاه تفکر می‌داند، مشاهدات کالبدشناختی نیست. جزءِ خردمند، شریفترین جزء روح است و از این‌رو باید در جایی مکان بگیرد که بتواند بر تمامی وجود آدمی اشراف داشته باشد و از آنجا، چنانکه گویی از برجی مرتفع، بر تمامی بدن فرمان براند. ارسطو برخلاف افلاطون بر پایهٔ مشاهدات کالبدشناختی بر نظریه‌ای قدیم وفادار می‌ماند و دل را جایگاه تفکر قلمداد می‌کند در حالی که وظیفهٔ مغز را تنظیم حرارت بدن که شرط اصلی زندگی است، می‌داند.

اما اگر روح دارای اجزا است این پرسش پیش می‌آید که آیا روح با همهٔ اجزایش مرگناپذیر است؟ به‌مقداری از این پرسش پاسخ داده شده است: دو جزءِ عاری از خرد روح اضافاتی هستند که به‌سبب پیوستن روح با بدن به‌آن افزوده شده‌اند؛ و اگر آنها نخستین‌بار با ورود روح در کالبد به‌روح ملحق شده باشند انتظار می‌توان داشت که با جدایی روح از بدن از روح جدا شوند. این سخن اصولاً درست است و دو جزء عاری از خرد روح فناپذیرند[۸]. ولی ممکن است این اجزاء فناپذیر چنان به‌روح بچسبند که روح پس از جدایی از بدن نیز نتواند آنها را از خود دور کند[۹]. وظیفهٔ روح در زمان پیوستگی با بدن این است که تا آنجا که می‌تواند در

---

۷. جمهوری ۴۴۲، ۵۵۱، ۶۱۱ و تیمائوس ۶۹.
۸. همان.
۹. فایدون ۸۱.

کسب فضیلت و بینش بکوشد و از این طریق به‌خویشتن خویش بازگردد. عقیدهٔ افلاطون را دربارهٔ فضیلت هنگام بحث دربارهٔ نظریات سیاسی او بررسی خواهیم کرد. در این مرحله که هستیم مطلب مهم برای ما اجزاءِ روح است. جزءِ باشهامت بر حسب طبیعتش از جزءِ خردمند جانبداری می‌کند و جزءِ میل‌کننده به‌اقتضای طبیعتش روی در جسم و ماده دارد. افلاطون چگونگی ارتباط اجزاءِ روح را با یکدیگر از طریق دو تمثیل تشریح می‌کند که یکی تمثیل ارابهٔ روح[۱۰] است و دیگری تمثیل هیولای روح[۱۱].

### ب. تمثیل ارابهٔ روح

برای توصیف روح به‌بیانی الاهی و مفصل نیاز است. با بیانی کوتاه و بشری از طریق تمثیلی می‌توان گفت که روح چگونه است. «روح به‌نیروی متحد اسب ارابه‌ای بالدار و ارابه‌بان مانند است. اسبها و ارابه‌بانان خدایان خوب و اصیلند ولی در مورد دیگران چنین نیست... در مورد ما آدمیان اولاً دو اسب به‌ارابه بسته‌اند و در ثانی یکی از اسبها خوب و اصیل است و اسب دیگر برخلاف آن...» با این مقدمه داستانی اسطوره‌ای آغاز می‌شود. در هیچ جا گفته نمی‌شود که این دو اسب چه چیز را مصور می‌کنند ولی ما با توجه به‌نظریهٔ اجزاءِ روح در **جمهوری**، می‌دانیم که ارابه‌بان نمادِ جزءِ خردمند روح است و اسب خوب نماد جزءِ شجاع و اسب بد نماد جزءِ میل‌کننده. هـ. لایزگانگ این تصویر را به‌نوعی دیگر تفسیر می‌کند و می‌گوید مطلب در اینجا غیر از مطلب **جمهوری** است، و دو اسب نماد نبرد میان عشق پاک و عشق جسمانی است که در روح هنگام مشاهدهٔ زیبایی درمی‌گیرد. این تفسیر نادرست است زیرا اروس (عشق) نتیجهٔ یادآوری زیبایی فی‌نفسه است که، چنانکه هم‌اکنون

---

۱۰. فایدروس ۲۴۶ به‌بعد.

۱۱. جمهوری ۵۸۸.

خواهیم دید، نظر ارابه‌بان به‌آن افتاده است.

همهٔ ارابه‌های روح می‌کوشند به‌آن‌سوی گنبد آسمان راه بیابند. زیرا در آنجا با گردش گنبد آسمان ایده‌ها را می‌توان دید و این نظاره به‌بالهای ارابهٔ روح نیرو می‌بخشد. ولی تنها ارابه‌های خدایان که ارابهٔ زئوس، خدای خدایان، پیشاپیش همهٔ آنها حرکت می‌کند، به‌مقصد می‌رسند و از دریچهٔ آسمان بیرون می‌روند و بر پشت گنبد آسمان می‌ایستند و گردش گنبد آسمان آنان را می‌گرداند و آنان آنچه را در ورای آسمان است نظاره می‌کنند. نظارهٔ ایده‌ها بدان‌سان که از **جمهوری** می‌شناسیم در این تمثیل شکلی دیگر دارد و با گردش تمامی کیهان مربوط است. ارابه‌های آدمیان به‌دشواری پیش می‌روند و اسب غیراصیل ارابه را به‌سوی زمین می‌کشاند و ارواح انسانی به‌پشت کرهٔ آسمان نمی‌رسند و در بهترین حالت ارابه‌بانان گاهگاه سر از دریچهٔ گنبد بیرون می‌کنند و با زحمت فراوان مقداری از حقایق را که در آن‌سوی گنبد آسمان است می‌بینند و بسته به‌اینکه تا چه حد از این نظاره محروم یا به‌آن موفق شده باشند، یا نیرویی به‌بالهایشان نمی‌رسد و بر زمین فرومی‌افتند و یا در کالبدهای گوناگون فرومی‌روند. ارواحی که توانسته باشند در طی یک گردش ایده‌ها را ببینند از ضرورت پیوندیافتن با کالبدهای تازه آزاد می‌شوند ولی دیگران فرومی‌افتند تا اینکه در کالبدی قرارگاهی تازه می‌یابند، و بر حسب اینکه چشمشان به‌چه مقدار از ایده‌ها افتاده باشد در کالبدهای مختلف، از کالبد فیلسوف گرفته تا کالبد سوفسطایی یا حکمرانی مستبد، جای می‌گیرند (افلاطون در اینجا نه گروه را نام می‌برد و ما از برشمردن آنها چشم می‌پوشیم). این‌گونه ارواح در دورهٔ جهانیِ تازه‌ای دوباره راه سفر در پیش می‌گیرند و ما به‌جزئیات این سفر و کیفیت نظارهٔ ایده‌ها، چون فاقد ارزش فلسفی است، نمی‌پردازیم.

اما روح برای اینکه گام در راه سفر تازه به‌سوی بیرون گنبد آسمان

بنهد باید بالهایش نیروی تازه یافته باشند و این نیرو را ارواح از طریق تماشای جلوهٔ زیبایی فی‌نفسه در تصاویر محسوس آن، کسب می‌توانند کرد. با نظاره به‌زیبایی محسوس، اروس (عشق) بیدار می‌شود و عشق نتیجهٔ یادآوری زیبایی فی‌نفسه است که روح در اثنای سفر پیشین توانسته است گاهگاه نظری به‌آن بیفکند در حالی که روحی که هیچ نتوانسته باشد زیبایی فی‌نفسه را ببیند نصیبی از عشق نمی‌تواند یافت. روحی که عشق بر آن چیره شده است می‌کوشد با زیبایی پیوند یابد و در کنار آن بماند، و در اثنای این کوشش میان اسب شریف و اسب فرومایه نبردی درمی‌گیرد. اسب فرومایه اختیار از دست می‌دهد و بر آن می‌شود که شهوت خود را تسکین بخشد و ارابه‌بان سعی می‌کند از این کار بازش دارد. ولی اگر اسب فرومایه کامیاب شود روح هنگام جدایی از بدن بی‌بال‌وپر می‌ماند و با این‌همه اگر در منجلاب شهوت غرق نشده باشد هنوز امیدوار می‌تواند بود که دوباره بال‌وپر بیابد. اما اگر در این نبرد اسب شریف و ارابه‌بان بر اسب فرومایه غالب شوند روح زندگی را با خویشتن‌داری به‌سر می‌برد و پس از جدایی از بدن بال‌وپر تازه می‌یابد.

دو اسب ارابه را باید دو جزء عاری از خرد روح تلقی کنیم که یکی بر حسب طبیعتش جانب جزءِ خردمند را می‌گیرد. داستان فایدروس روح را چنان مصور می‌کند که گویی چه پیش از ورود در کالبد و چه پس از آن این هر دو جزء را دارد؛ و این بدان معنی خواهد بود که روح با هر سه جزئش مرگ‌ناپذیر است. این تصویر روح برای زمانی که روح با تن پیوسته است اشکالی در بر ندارد: ارابه‌بان جزءِ خردمند است، اسب شریف جزءِ شجاع است که خواهان افتخار است و در چندجای **جمهوری** همین‌گونه وصف می‌شود، و اسب فرومایه جزءِ شهوی روح است. بنابر **جمهوری** و **تیمائوس** اجزاءِ شجاع و شهوی اجزاءِ فناپذیرند هرچند بی‌فاصله پس از جداشدن روح از بدن از روح جدا نمی‌شوند و ممکن

است با آن پیوسته بمانند و جزءِ خردمند را به‌سوی عالم جسمانی بکشانند. اما بنا به‌داستان **فایدروس** روح بر حسب ماهیتش از سه جزء تشکیل یافته است و دو جزءِ شجاع و شهوی تنها اجزاءِ روحی نیستند که به‌عالم جسمانی فروافتاده است و هرگز به‌نظارهٔ کامل ایده‌ها موفق نمی‌شود، بلکه بهترین ارواح، یعنی ارواح خدایان نیز، که هرگز وارد کالبد نمی‌شوند آن دو جزء را دارند هرچند که هر سه جزء ارواح خدایان خوب و شریفند. ولی به‌هرحال عالی‌ترین ارواح نیز دارای سه جزء‌اند و مرکبند.

آیا نظر افلاطون دربارهٔ مرگ‌ناپذیری دو جزءِ بی‌خرد روح در مکالمهٔ **فایدروس**، با نظری که او در **جمهوری** و **تیمائوس** و **فایدون** اظهار کرده است فرق دارد؟ چنین امکانی به‌هیچ‌وجه بعید نیست. ویلاموویتس بر آن است که «افلاطون تصویر بغرنج ارابهٔ روح را تنها برای نشان‌دادن رفتار روح در حال پیوستگی با بدن انسانی ابداع کرده است و به‌راستی تصویر بسیار مناسبی است و فیلسوف به‌خاطر این تصویر آماده شده است قبول کند که دو اسب اراده و شهوت حتی پیش از نخستین ورود روح در کالبد به‌آن بسته شده‌اند و حتی ارواح خدایان نیز چنین وضع بغرنجی دارند.» در این تفسیر هستهٔ حقیقتی هست و اینکه افلاطون تصویر ارابهٔ روح را در ضمن داستانی مجسم می‌سازد و در وصفی داستانی همهٔ جزئیات جنبهٔ فلسفی نمی‌تواند داشت شاید مؤیدی بر تفسیر ویلاموویتس باشد. با این‌همه این تفسیر قانع‌کننده نیست. تمثیل ارابهٔ روح را بدین معنی هم می‌توان فهمید که عالیترین ارواح نیز دارای جزیی شجاعند که روی در معرفت دارد و جزیی شهوی که چیزی نیست جز تلاش بر اینکه خود را به‌یاری معرفت جلو بیندازد. مؤید این تفسیر جمله‌ای از داستان می‌تواند بود آنجا که گفته می‌شود در ارابهٔ بهترین ارواح، یعنی خدایان، ارابه‌بان و دو اسب همه شریفند. در این صورت فرق ارواح عالی با ارواح فروتر این خواهد بود که در این ارواح اخیر

اجزاءِ شجاع و شهوی اعتنایی به‌معرفت و عالم معقول ندارند و خرسندی را در عالم جسمانی می‌جویند. ولی به‌هرحال از حیث ساخت، فرقی میان ارواح وجود نخواهد داشت و پالایش ارواحی که تسلیم اجزاءِ شجاع و شهوی خود شده‌اند از این طریق امکان‌پذیر خواهد بود که روی از عالم جسمانی برتابند و به‌معرفت و عالم معقول روی بیاورند. این تفسیر با ظاهر داستان فایدروس سازگارتر است.

البته از طریق داستان نمی‌توان روشن ساخت که روح چیست، بلکه فقط می‌توان اشاره‌ای کرد به‌اینکه روح شبیه چه چیز است. شناختن ماهیت روح بسیار دشوار و بیرون از حوصلهٔ قدرت آدمی است[۱۲]. شناخت انسانی از تجلیات روح در حالی که پیوسته با بدن است بدین نتیجه می‌انجامد که ساخت آن همان‌گونه است که در زندگی زمینی و کنونی آن نمایان است. طبیعت حقیقی آن هنگامی آشکار می‌شود که همهٔ زوایدی را که در اثنای پیوستگی‌اش با کالبد به‌آن ملحق شده‌اند از خود دور کند، و تنها در آن صورت می‌توان دریافت که آیا طبیعت روح بسیط است یا مرکب و چیست و چگونه است.

افلاطون در اینجا اصطلاح فوسیس (physis) را به‌کار می‌برد و فوسیس به‌معنی طبیعت و ماهیت است. ما نمی‌خواهیم اصطلاح فوسیس را در نوشتهٔ افلاطون تفسیر کنیم: برای این منظور لازم است که اولاً معنی غیرفلسفی آن اصطلاح را نیز بررسی کنیم زیرا زبان افلاطون زبان بغرنج گفت‌وگوی مردمان تربیت‌یافته است؛ و در ثانی اصطلاح فوسیس در زبان زمان افلاطون در معانی گوناگون به‌کار می‌رود درست مانند اصطلاحات طبیعت و ماهیت در زمان ما.

مکالمهٔ **فایدروس** چندی پس از **جمهوری** تصنیف شده و تصویر زیبای روح در این مکالمه جانشین تصویری شده است که در **جمهوری**

۱۲. فایدروس ۲۴۶.

می‌یابیم. این تصویر اخیر به‌هیچ‌وجه به‌دلپسندی تصویر فایدروس نیست.

## ج. تمثیل هیولای روح در جمهوری[۱۳]

روح مجموعه‌ای است از انسان و شیر و هیولایی چندسر، که گرداگرد تنش سرهای جانوران اهلی و وحشی کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و آن هیولا هر دم می‌تواند به‌صورت یکی از آن جانوران درآید. این موجود دهشت‌انگیز که از ترکیب انسان و شیر و هیولا به‌وجود آمده است به‌نحوی با صورت یکی از آن سه، یعنی با صورت انسان، پوشانده شده است که به‌صورت موجود زندهٔ واحد، یعنی آدمی نمودار است. همهٔ حالات روح آدمی در این تصویر عجیب مصور است. عدالت هنگامی در روح تحقق می‌یابد که انسانی که در درون هر انسان نهفته است (جزءِ خردمند روح) از نیروی شیر (جزءِ شجاع روح) یاری بجوید و بخش اهلی هیولای چندسر (جزءِ شهوی) را رام و مطیع سازد و بخش وحشی آن‌را نابود کند. همین که این عمل انجام گرفت هر جزءِ روح وظیفهٔ خاص خود را انجام می‌دهد بدین معنی که جزءِ خردمند به‌معرفت می‌گراید و جزءِ شجاع شهامت خود را بروز می‌دهد و جزءِ شهوی فرمان می‌برد. بدین‌سان سلامت روح، یعنی خویشتن‌داری، تحقق می‌پذیرد: شیر، و جانور چندسر که هر دم به‌شکلی می‌تواند درآید، و انسان درونی، توافق می‌کنند که فرمانروایی حق جزءِ خردمند است. اما اگر شیر زمام حکومت را به‌دست گیرد یا جانور چندسر بر اریکهٔ قدرت بنشیند، و به‌عبارت دیگر اگر هر جزءِ روح به‌وظیفهٔ خود قناعت نورزد و دو جزءِ بی‌خرد به‌حوزهٔ صلاحیت جزءِ خردمند دست‌درازی کنند، ظلم در روح پدید می‌آید. زیرا در این صورت هر جزء وظایف متعدد به‌عهده می‌گیرد و

---

۱۳. جمهوری ۵۸۸ به‌بعد.

همین خود، یعنی به کار خود قناعت‌نورزیدن و به کار دیگران مداخله کردن، ظلم است.

در واپسین اثر افلاطون، **قوانین**، جای این تصویر را تمثیل عروسکان می‌گیرد که خدایان خواه برای بازی و تفریح و خواه به‌منظوری جدّی‌تر ساخته‌اند[۱۴]. ریسمانهایی که عروسکان به‌واسطهٔ آنها جنبانده می‌شوند گوناگونند: ریسمان خرد ضعیف و زرین است و ریسمانهای دیگر از آهنند. خرد زیباست ولی بسیار نرم و ظریف است و از این‌رو برای اینکه عروسک «انسان» را بجنباند به‌یاری نیاز دارد؛ وظیفهٔ آدمی این است که تنها از حرکت ریسمان خرد پیروی کند. وقتی که تصاویر **فایدروس** و **جمهوری** را با تصویر **قوانین** مقایسه می‌کنیم اثری از تسلیم و رضا در روحیهٔ افلاطون می‌یابیم: آدمی فقط بازیچهٔ خدایان است و همین خود بهترین جنبهٔ آدمی است[۱۵]. البته این سخن هنگامی صادق است که آدمی را با خدایان مقایسه کنیم[۱۶]. اما اگر خدایان را کنار بگذاریم و نوع آدمی را به‌تنهایی در نظر آوریم می‌توانیم بگوییم که آدمی موجودی شایان تحقیر نیست بلکه ارزش آن‌را دارد که جدی تلقّیش کنیم.

---

۱۴. قوانین ۶۴۴ به‌بعد.

۱۵. قوانین ۶۴۴ به‌بعد.

۱۶. همان ۸۰۳.

# ۸

# نظریهٔ سیاسی افلاطون

## الف. تأسیس جامعه و دولت و پاکسازی جامعه

برای تشریح نظریهٔ سیاسی افلاطون فقط به **جمهوری** استناد می‌کنیم. عنوان این نوشته به‌زبان یونانی پولیتیا[1] است، و پولیتیا به‌معنی مجموعهٔ شهروندان، حقوق مدنی، فعالیت سیاسی، دولت، نظام سیاسی، حقوق اساسی، و دولت به‌معنی جغرافیایی است. عنوان فرعی دربارهٔ عدالت که بعدها به‌عنوان اصلی کتاب افزوده شده نشانگر موضوع کتاب است. در این نوشته جامعه و دولت همچون الگویی به‌کار رفته است برای نشان‌دادن مقام عدالت در روح انسانی. در کتاب اول **جمهوری** چند تعریف دربارهٔ عدالت به‌میان می‌آید ولی هیچ‌کدام بحث کنندگان را خرسند نمی‌کند. در کتاب دوم گلاوکن و آدئیمانتوس، برادران افلاطون، از سقراط می‌خواهند که برتری عدالت را بر ظلم به وجهی مقنع‌تر از آنچه پیش‌تر بیان شده است روشن سازد. هر دو برادر وظیفهٔ مدافع ظلم را به‌عهده می‌گیرند و در ضمن سخنانشان عدالت پرزحمت و زیانبار نمایان می‌شود و ظلم آسان و سودمند.

---

1. politeia

گلاوکن در مقدمهٔ گفتار خود همهٔ چیزهایی راکه آدمیان خواهان آنها هستند به‌سه نوع تقسیم می‌کند: نخست چیزهایی که ما آنها را برای خودشان می‌خواهیم نه برای فایده‌ای که از آنها به‌دست می‌آید مانند شادمانی؛ دوم چیزهایی که هم برای خودشان می‌خواهیم و هم برای فایده‌ای که از آنها حاصل می‌شود مانند تندرستی؛ و سوم چیزهایی که فقط برای سودشان می‌خواهیم مانند پول‌درآوردن و داروخوردن. عدالت جزء کدام‌یک از این سه نوع است؟ عدالت در حقیقت در وسط بزرگترین مواهب، یعنی ارتکاب ظلم بدون تحمل مجازات و بزرگترین مصایب یعنی تحمل ظلم بدون توانایی انتقام‌گیری قرار دارد. عادلان تنها بدین علت عادلند که از ظلم‌کردن ناتوانند. برای اینکه دربارهٔ زندگی عادلان به‌درستی داوری کنیم باید آن‌را با زندگی بیدادگران مقایسه نماییم: ظالم به‌عادلی شهره است و در عین حال از همهٔ مزایای زندگی توأم با بیدادگری بهره دارد، در حالی که مرد عادل در نظر مردمان بیدادگر می‌نماید و بدین‌جهت به‌همهٔ رنجها و مصایب قابل تصور گرفتار می‌گردد و سرانجام به‌دارش می‌زنند تا بفهمد که بیدادگر و در عین حال شهره به‌دادگری‌بودن، بهتر از آن است که شخص دادگر باشد و بیدادگر بنماید.

پس از گلاوکُن، برادرش آدئیمانتوس از سقراط می‌خواهد دلیلی آورد بر اینکه عدالت از چیزهایی است که هم برای خودش باید خواسته شود و هم برای اثری که در روح آدمی می‌بخشد، به‌شرط آنکه از مزد و افتخاری که عدالت برای مرد عادل می‌آورد چشم بپوشد. شاعران و مربیان، عدالت را فقط برای پاداش و افتخاری می‌ستایند که از آن حاصل می‌شود؛ و همین خود سبب پیدایش این عقیده شده است که عدالت با رنج و زحمت فراوان توأم است بی‌آنکه فایده‌ای از آن حاصل شود در حالی که بیدادگری بسیار سودمندتر از عدالت است؛ و از این‌رو تنها

کسانی به‌عدالت می‌گرایند که از ظلم‌کردن ناتوانند یا به‌سبب استعداد طبیعی خاصی از ظلم بیزارند.

بدین‌سان هر دو برادر از سقراط می‌خواهند که بحث را پایان‌یافته تلقی نکند بلکه بکوشد تا نادرستی استدلالهای ایشان را روشن سازد. در این مرحله، بحث اصلی آغاز می‌شود[۲]. سقراط می‌گوید عدالت را باید در جامعه بجوییم زیرا جامعه ساختمانی بزرگتر از فرد انسانی است و عدالت را در آن آسان‌تر می‌توان یافت. آدمی چون خودبسنده نیست تنها در صورتی می‌تواند به‌زندگی ادامه دهد که دیگران یاری‌اش کنند؛ از این‌رو علت زندگی آدمیان در حال اجتماع نیازهای انسانی است و در درجهٔ اول نیاز به‌غذا و مسکن و جامه. بهترین راه رفع نیازهای افراد جامعه تقسیم کار است و در جامعه‌ای کوچک ـ که آدمیان به‌رفع نیازهای ضروری قناعت می‌ورزند و از طریق چهار یا پنج حرفه همهٔ نیازها برآورده می‌شوند ـ زندگی با تقسیم کار به‌مراتب آسان‌تر از این است که هر کس غذا و مسکن و جامهٔ خود را خود تهیه کند. به‌عبارت دیگر آدمی به‌علت فقدان خودبسندگی مجبور است در جامعه زندگی کند و وجود جامعه یا شهر بر اصل تقسیم کار مبتنی است: هر کس در صورتی می‌تواند کار خود را به‌بهترین وجه انجام دهد که تنها به‌یک حرفه بپردازد و از پرداختن به‌حرفه‌های متعدد پرهیز کند مخصوصاً از این‌جهت که افراد آدمی استعدادهای گوناگون دارند و هر کسی بر حسب طبیعتش برای کاری معین ساخته شده است. بنابراین، جامعهٔ آغازین از کشاورز و معمار و پارچه‌باف و کفشگر تشکیل می‌یابد و سپس پیشه‌وران و بازرگانان به‌آن افزوده می‌شوند که به‌صدور و ورود کالاها می‌پردازند و در نتیجه معاوضهٔ کالا با کالا کفایت نمی‌کند و پول در جامعه رواج می‌یابد. چنین جامعه‌ای که وسائل ارضای ضروری‌ترین نیازهای مردمان

---

۲. جمهوری ۳۶۸.

را از قبیل خوراک و مسکن و جامه آماده می‌کند جامعهٔ کشاورزان و چوپانان و پیشه‌وران و مزدوران و بازرگانان و ملاحان است؛ و اصلی که در آن حکومت می‌کند اصل تقسیم کار و تخصص است. در آنجا مسألهٔ حاکمیت و محکومیت وجود ندارد؛ مالکیت خصوصی مجاز است؛ و چون هر فرد دارایی کافی دارد از این حیث نیز مسأله‌ای پیش نمی‌آید. چنین می‌نماید که این جامعهٔ ابتدایی جامعه‌ای عادل و نیکبخت است؛ جامعه از این حیث عادل است که در آن هر کس کار خود را می‌کند و به کار دیگران نمی‌پردازد هرچند عدالت در این جامعهٔ ابتدایی، عدالت ابتدایی و ناآگاهانه است زیرا در آنجا هنوز علم و آگاهی به‌عدالت وجود ندارد.

بنابراین با تشریح جامعهٔ ابتدایی، بدین سؤال که عدالت چیست پاسخ داده نشده است و هنوز جای عدل و ظلم در جامعه آشکار نگردیده، مگر اینکه بگوییم عدالت همکاری افراد چنین جامعه‌ای در برآوردن نیازهای یکدیگر است: هر کسی کار خود را می‌کند ولی بدون وجود علمی که سبب می‌شود **کار خود را** کردن عدالت باشد. با این‌همه این جامعه، چون در آن هر کسی کار خود را می‌کند، جامعه‌ای است اصیل و حقیقی و سالم. از این گذشته، این جامعه صورت مقدماتی جامعهٔ عادل است؛ ولی این سخن بدین معنی نیست که افلاطون این شهر ابتدایی یا جامعهٔ ابتدایی را صورت مطلوب جامعهٔ انسانی تلقی کرده باشد. جامعه‌ای از خوکها نیز تا اندازه‌ای مشابه جامعهٔ سالم می‌تواند بود[۳]: فقط برآوردن نیازهای ابتدایی انسانی سبب پیدایی جامعهٔ انسانی نمی‌شود. در جامعه‌ای که وظیفه‌اش منحصراً برآوردن نیازهای حیوانی است علم و هنر امکان شکوفایی نمی‌یابد. پس جامعهٔ ابتدایی و سالم باید توسعه بیابد و همهٔ مشاغل و حرفه‌هایی هم که تنها به کارِ برآوردن نیازهای ضروری نمی‌آیند باید در آن پیدا شوند تا جامعهٔ ابتدایی و سالم مبدل به‌جامعه‌ای با

---

۳. جمهوری ۳۷۲.

فرهنگ و تمدن شود. ولی چنین جامعه‌ای، چون در آن نیک می‌نگریم، پرتجمّل و آماس‌کرده و بیمار است و جولانگاه غرایز گوناگون، مخصوصاً غریزهٔ گردآوری مال و ملک. بدین‌سان جامعه از مرز نیازهای ضروری فراتر می‌رود و ناچار می‌شود مقداری از زمین کشور همسایه را تصرف کند تا کشتزار و مرتع به‌اندازهٔ کافی داشته باشد، و نتیجهٔ این امر پیدایش جنگ است. برآوردن نیازهایی که نیازهای غیرضروری نامیده می‌شوند، ظلم به‌دنبال می‌آورد. ولی جامعهٔ پرتجمل و ورم‌کرده به‌کلی بیمار نیست بلکه حاوی عناصری هم از جامعهٔ سالم است. به‌هرحال جامعه نیازمند گروهی پاسدار (سرباز) شده است و در هنگام انتخاب پاسداران این اصل روی می‌نماید که هر کس باید کار خود را بکند. صنف سرباز یا پاسدار از صنفهای دیگر جدا می‌شود تا اصل «هر کس باید کار خود را بکند» پایدار بماند. در جامعهٔ پرتجمل و آماس‌کرده، عدل و ظلم درهم می‌آمیزند. پاسداران باید دارای صفاتی باشند که چون با علم موجود در دولت فیلسوفان مرتبط گردند به‌صورت فضایل درمی‌آیند: شهامت و اشتیاق به‌آموزش. اینجا بی‌درنگ این مسأله سر برمی‌دارد که پاسداران را با توجه به‌عدالت ــ که هنوز باید معلوم شود که چیست ــ چگونه باید تربیت کرد.

در هر انسانی استعداد شهامت وجود دارد، یعنی استعداد سجیّه‌ای که خاص صنف پاسداران است. این استعداد را باید از طریق تربیت بدنی و روحی شکوفا ساخت تا صفاتی که در انتخاب پاسداران باید در مدّ نظر قرار داشته باشند، یعنی شهامت و اشتیاق به‌آموزش، با یکدیگر نسبتی صحیح بیابند. افلاطون بحث دربارهٔ تربیت پاسداران را با تشریح چگونگی تدریس مواد مربوط به‌تربیت روحی (ادبیات و موسیقی) آغاز می‌کند. تدریس به‌وسیلهٔ سخن به‌عمل می‌آید، و سخن بر دو نوع است: سخن فریبنده و سخن موافق حقیقت. سخن موافق حقیقت را در پایان

بحث تربیت می‌توان بررسی کرد: آنگاه که موجود حقیقی شناخته شده باشد. از این‌رو در این مرحله سخن فریبنده بررسی می‌شود. در این نوع سخن عناصر نیک اندکند و باید آنها را نگاه داشت و عناصر بد را باید به‌یک‌سو نهاد.

در سخنان مربوط به‌خدایان رعایت این اصول ضروری است:

۱. دربارهٔ خدا باید چنان‌که او به‌راستی هست سخن گفت. خدایان نیکند، از این‌رو باید آنان را، چه در حماسه و چه در سرودها و چه در تراژدیها، نیک نمایان ساخت. خدایان چون نیکند، پس علت شرّ و بدی نمی‌توانند بود. خدایان تنها منشاءِ نیکی‌اند.

۲. خدایان چون نیک و کاملند، ممکن نیست مانند دلقکان و جادوگران هر دم به‌شکلی دیگر درآیند. همهٔ سخنانی را که با این اصول ناسازگارند باید از مواد درسی پاسداران حذف کرد.

آنجاکه سخن از سرنوشتهای آدمیان به‌میان می‌آید اشعار تقلیدی را باید موقوف ساخت زیرا که این‌گونه اشعار در شنوندگان این احساس را پدید می‌آورند که ظالمان نیکبختند و بیشتر عادلان بدبخت، و ظلم اگر از دیدهٔ مردمان نهان ماند سودمند است در حالی که فایدهٔ عدالت همیشه به‌دیگران می‌رسد و برای خود عادل جز زیان حاصلی ندارد[۴]. فقط اشعاری را باید به‌جامعه راه داد که مضمونشان ستایش خدایان و تحسین مردان شریف است زیرا که تنها این‌گونه اشعار می‌توانند میان شهامت و مهربانی در درون پاسداران نسبتی درست و هماهنگ پدید آورند[۵].

همین قاعده در آموزش موسیقی نیز صادق است: وزنها و آهنگهایی معین برای پاسداران مناسب نیستند، اینان باید تنها با آهنگهایی آشنا شوند که سبب هماهنگی استعدادهایشان می‌توانند شد. غرض از تربیت روحی پدیدآوردن هماهنگی در روح جوانان است و تنهاکسی که

---

۴. جمهوری ۳۹۲.　۵. همان ۶۰۷.

از این هماهنگی بهره‌ور است می‌تواند به‌سوی شناخت موجود حقیقی صعود کند. بدین‌سان تربیت روحی مرحلهٔ مقدماتی تربیت فلسفی است: تربیت روحی باید به‌عشق به‌زیبایی بینجامد؛ و تنها کسانی که از تربیت روحی درست بهره برگرفته‌اند عشق به‌زیبایی را با خویشتن‌داری توأم می‌توانند ساخت: این سخنان بحثهای رساله‌های فایدون و فایدروس را دربارهٔ عشق به‌یاد می‌آورند. عشق در مرحلهٔ تربیت روحی حضور دارد و آدمی را به‌سوی آنچه فی‌نفسه زیباست، رهبری می‌کند.

تربیت روحی پاسداران با تربیت بدنی ارتباط نزدیک دارد. عقیدهٔ رایج بر این است که یکی از آن دو تنها وسیلهٔ تربیت روح است و دیگری وسیلهٔ پرورش تن. ولی حقیقت برخلاف این است، هر دو نوع تربیت باید برای شکوفاساختن استعدادهای شهامت و عشق به‌معرفت به کار روند، زیرا که تن سالم سبب سلامت روح نیست بلکه، به‌عکس، روح سالم و بهره‌ور از فضیلت سلامت و نیرومندی تن را نیز تأمین می‌کند. افراط در تربیت روحی یا تربیت بدنی آدمی را یا زیاد سست بار می‌آورد یا زیاد خشن، و فقط آمیزهٔ صحیح این دو نوع تربیت هماهنگی کامل در روح حکمفرما می‌سازد.

پاسداران بارها مورد آزمایش قرار می‌گیرند و از میان آنان فرمانروایان جامعه که پاسداران به‌معنی حقیقی و کاملند، انتخاب می‌شوند؛ کسانی که تاکنون پاسدار نامیده شده‌اند دستیاران فرمانروایانند. فرمانروایان باید مُسن‌تر از پاسداران دیگر باشند و عقل و آمادگی لازم را برای وقف کردن خود به‌جامعه دارا باشند و از طریق آزمایشهایی که پیاپی از آنان به‌عمل می‌آید ثابت کنند که این آمادگی را هرگز از دست نمی‌دهند؛ والاترین اصلی که در زندگی باید رعایت کنند سادگی به‌حدّ افراط است؛ هیچ‌گونه دارایی شخصی نباید داشته باشند زیرا که دارایی خصوصی سرچشمهٔ نابرابری و حسد و نزاع است. از این‌رو فرمانروایان و دستیاران

ایشان نه پول خواهند داشت و نه مسکن شخصی؛ زنان و کودکان میان ایشان مشترک خواهند بود. از سوی دیگر، جامعه بدون پول و ثروت پایدار نمی‌ماند، و ثروت در دست کسانی خواهد بود که از هنر کسب بهره‌ورند. اینان حق دارند دارایی شخصی در حدّی معین داشته باشند و مهمترین وظیفهٔ اینان تأمین نیازهای اقتصادی جامعه است.

بدین‌سان جامعه از سه طبقه تشکیل می‌یابد: فرمانروایان، دستیاران فرمانروایان، کارگران و کشاورزان و پیشه‌وران. ولی طبقه در این جامعه به‌معنی کاست[۶] نیست: همهٔ آدمیان از لحاظ تبار برابرند و تنها از حیث استعداد با یکدیگر فرق دارند، و از این‌رو هر فردی بر حسب استعدادش به‌یکی از سه طبقهٔ جامعه تعلق می‌یابد؛ و جامعه تنها در صورتی پایدار می‌ماند که مرزهای میان طبقات سه‌گانه بسته نباشد.

بحث در مسألهٔ آموزش و تربیت سربازان حرفه‌ای به‌پاکسازی جامعهٔ پرتجمل و آماس‌کرده منجر می‌شود، و جامعهٔ بیمار دوباره به‌جامعهٔ سالم مبدل می‌گردد که به‌عکس جامعهٔ ابتدایی به‌نیازهای غیرضروری مردمان نیز توجه دارد هرچند نه به‌طور نامحدود. این جامعه سه طبقه دارد و هر طبقه وظیفهٔ خاص خود را بجا می‌آورد. جامعهٔ پاکسازی‌شده، هم عناصر جامعهٔ ابتدایی را در خود دارد و هم عناصر جامعهٔ بیمار را: کارگران و کشاورزان و پیشه‌وران عناصر جامعهٔ ابتدایی‌اند و سربازان حرفه‌ای عناصر جامعهٔ بیمار، ولی اینان از تربیتی مطابق اصول افلاطون بهره یافته‌اند. علاوه بر اینها، این جامعه دارای فرمانروایان، یعنی پاسداران کامل است که از طریق فرایند گزینشی ناشی از پاکسازی جامعه انتخاب می‌شوند.

این جامعه نباید بیش از حدی معین بزرگ شود، وگرنه وحدتش در

---

۶. کاست به‌معنی طبقهٔ بستهٔ هندی است. در نظام طبقاتی هندی هیچ‌گاه عضو یک طبقه نمی‌تواند در جزو طبقه‌ای دیگر درآید. (مترجم)

خطر می‌افتد؛ خیلی کوچک هم نباید باشد وگرنه این خطر روی می‌نماید که هر کسی به کار خاص خود اکتفا نکند. از این گذشته، در جامعه‌ای زیاد کوچک پیدایش نسل جانشین به‌صورت مسأله‌ای درمی‌آید. وظایف اصلی طبقات سه‌گانهٔ جامعه عبارتند از حفظ وحدت جامعه، جلوگیری از توانگری و تنگدستی، دفاع از جامعه در صورت بروز جنگ. طبقهٔ سوم مایحتاج اقتصادی جامعه را تأمین می‌کند. نکتهٔ شایان توجه این است که در این جامعه فرمانروا هست ولی رعیت و فرمانبر وجود ندارد: هر یک از طبقات سه‌گانه وظیفهٔ خاص خود را به‌آزادی و استقلال انجام می‌دهد و همه با هم در نگاهداری کل جامعه سهیمند.

آیا در این جامعه عدالت هست؟ اکنون این پرسش بجاست، چون جامعهٔ پاکسازی‌شده، که بظاهر جامعهٔ خوبی است، تنها از راه سخن تأسیس شده است. این نکته را نباید از نظر دور داشت که در اینجا با جامعهٔ پاسداران سروکار داریم نه با جامعهٔ فیلسوفان. عدالت را در این جامعه چگونه می‌توان یافت؟ جامعه‌ای که به‌درستی تأسیس شده باشد باید جامعهٔ خوبی باشد[۷]. اکنون این سؤال سر برمی‌دارد که خوب چیست؟ افلاطون در اینجا بدین سؤال نمی‌پردازد بلکه فعلاً چنان رفتار می‌کند که گویی همه می‌دانند خوب چیست. جامعهٔ خوب، دانا و شجاع و خویشتن‌دار و عادل است؛ پس خوب‌بودن به‌معنی دانا و شجاع و خویشتن‌دار و عادل‌بودن است. پس از آنکه معلوم شد که دانایی و شجاعت و خویشتن‌داری چیست، می‌توان به‌عدالت روی آورد و معلوم کرد که عدالت چیست. افلاطون‌بحث دربارهٔ دانایی و شجاعت و خویشتن‌داری و عدالت را به‌صورت معادله‌ای یک‌مجهولی طرح می‌کند که مجهول آن عدالت است. ولی او نیک می‌داند که تعیین ماهیت عدالت با این روش ریاضی ممکن نیست. می‌گوید: «جواب دقیق این مسأله را با

۷. جمهوری ۴۲۷.

روشی که تاکنون در این بحث داشته‌ایم نخواهیم یافت. برای رسیدن بدین مقصود راهی بس دراز باید رفت و تحقیقی مفصل‌تر باید کرد»[۸]. راه دراز، راه عروج به‌سوی موجود حقیقی است. کسی که موجود حقیقی را نمی‌شناسد ماهیت عدالت را نمی‌تواند به‌نحو دقیق تعریف کند، و چون جامعهٔ عادل جامعهٔ خوب است مسألهٔ جامعهٔ خوب و عادل را فقط از طریق نظریهٔ وجود می‌توان حل کرد. در مورد جامعهٔ پاسداران به‌سؤال عدالت چیست تنها پاسخی ناقص به‌یاری روشی نامناسب می‌توان داد. جامعهٔ پاسداران ساختمانی موقت است و در نظر افلاطون مرحلهٔ مقدماتی ولی ضروری جامعهٔ فیلسوفان است.

### ب. فضایل جامعه

#### ۱. دانایی[۹]

نخستین فضیلتی که بررسی می‌شود دانایی است، و گفته می‌شود دانایی حسن تدبیر است: «جامعه‌ای که بنیان نهاده‌ایم براستی دانا می‌نماید زیرا در همهٔ کارها دارای حسن تدبیر است.» اما «همین حسن تدبیر، خود دانشی است زیرا تنها در پرتو دانش می‌توان در هر کار تدبیری نیکو اندیشید.» اکنون این سؤال پیش می‌آید که حسن تدبیر بر کدام دانش متکی است؟ بی‌گمان نه بر دانشی که کاسبان و پیشه‌وران از حرفهٔ خود دارند، بلکه بر دانشی که «موضوعش امری از امور جامعه نیست، خود جامعه است، و آنچه در پرتو این دانش خاص می‌توان دانست این است که جامعه با خویشتن چگونه باید رفتار کند و در برابر جامعه‌ها و دولتهای دیگر چه رفتاری باید در پیش گیرد.» این دانش، خاص پاسداران کامل، یعنی فرمانروایان است، و جامعه «به‌سبب کوچکترین جزءِ خویش، یعنی طبقهٔ زمامداران، و در پرتو دانشی که خاص این طبقه است دانا می‌شود.»

---

۸. جمهوری ۴۳۵.
۹. همان ۴۲۸ و ۴۲۹.

دانایی، در مرحلهٔ جامعهٔ پاسداران دانشی عملی است دربارهٔ اینکه برای جامعه، چه در داخل و چه در خارج از آن، چه چیز سودمند است و به‌شکوفایی آن یاری می‌رساند. نخستین‌بار در مرحلهٔ جامعهٔ فیلسوفان، دانایی به‌معنی شناخت موجود حقیقی است. در پایان این بحث سقراط می‌گوید: «بی‌آنکه خود آگاه باشیم یکی از چهار خصلت را یافته و به‌جای آن نیز در جامعه پی برده‌ایم.» این سخن اشاره‌ای است به‌اینکه تعریفی که در اینجا از دانایی به‌عمل آمد هنوز تعریفی موقت است. ولی سخن سقراط به‌مطلبی دیگر نیز اشاره دارد: دانایی بی‌هیچ استدلال مقدماتی عین حسن تدبیر شمرده می‌شود؛ ولی تردید نیست که شرط حسن تدبیر دانشی است از نوعی خاص. گمان می‌کنم سقراط به‌روشی اشاره می‌کند که در اینجا به کار رفت: روشِ دست‌یافتن به‌چیزی بی‌هیچ بحث و استدلال.

### ۲. شجاعت[۱۰]

افلاطون در اینجا شجاعت را به‌دایرهٔ دستیاران محدود می‌کند؛ و جامعه را با توجه به‌افراد طبقه‌ای که وظیفه‌اش جنگیدن است، شجاع یا جبون می‌نامد. ولی این حکم هم حکمی موقت است. آیا هر کسی که جزءِ سپاه نیست شجاع نمی‌تواند بود؟ ولی افلاطون در اینجا تنها به‌جامعهٔ متشکل از طبقات نظر دارد نه به‌افراد. شجاعت نیرویی است که «آدمی به‌یاری آن در همهٔ احوال اعتقاد خود را دربارهٔ اینکه چه خطرناک است و چه بی‌خطر، استوار نگاه می‌دارد، و تنها چیزهایی را موحش و خطرناک می‌داند که قانونگذار معین کرده و از راه تعلیم و تربیت در درون او جای داده است.» مخاطب سقراط در وهلهٔ اول این تعریف را نمی‌فهمد. از این‌رو سقراط مطلب را توضیح می‌دهد و می‌گوید شجاعت استوار

۱۰. جمهوری ۴۲۹ و ۴۳۰.

نگاه‌داشتن اعتقاد درست دربارهٔ خطرناک و بی‌خطر است، استوار نگاه‌داشتنی که عواطف نیز نتوانند بر آن لطمه وارد آورند. شجاعت نوعی دانستن است؛ ولی این «دانستن»، اعتقاد است، منتها اعتقاد درست. دستیاران از فضیلت دانایی بی‌بهره‌اند، از این‌رو ممکن نیست دارای دانش شجاعت باشند. اما اعتقاد درست شجاعت به‌بار نمی‌آورد؛ از این گذشته استوارداشتن اعتقاد درست دربارهٔ آنچه باید از آن ترسید، نوعی پایداری است. اعتقاد درست دربارهٔ آنچه باید از آن ترسید و آنچه نباید از آن ترسید، اگر بدون تربیت منظم پدید آمده باشد، شجاعت نیست بلکه غریزه‌ای است از آن‌گونه که جانوران و بندگان نیز دارند (مقصود افلاطون در اینجا، بندگان جوامع موجود است؛ در جامعهٔ پاسداران و جامعهٔ فیلسوفان بنده وجود ندارد.) شجاعت دستیاران، بر اعتقاد درست مبتنی است نه بر دانش حقیقی، ولی این اعتقاد درست از طریق آموزش و پرورش به‌آنان داده شده است و به‌همین جهت با شجاعت طبیعی دور از خرد (= تهوّر) که لایق نام شجاعت نیست فرق دارد.

### ۳. خویشتن‌داری[۱۱]

خویشتن‌داری نوعی نظم و هماهنگی، و پیروزی بر شهوات، و حکومت بر خویشتن است. در روح جزیی هست که بر حسب طبیعتش بهتر از اجزاءِ دیگر است و جزیی هم هست که بر حسب طبیعتش بدتر از اجزاءِ دیگر است. تربیت بد و نشست و برخاست با مردمان بد، به‌شکوفایی جزءِ بد روح یاری می‌کند و سبب می‌شود که جزءِ نیک در برابر جزءِ بد از پای درآید. جامعهٔ پاسداران از این لحاظ در چه حال است؟ این جامعه از این‌جهت حاکم بر خویشتن است که در آن، جزءِ بهتر به‌جزءِ بدتر فرمان می‌راند (و خویشتن‌داری همین است). دانایی و شجاعت، چنانکه دیدیم،

۱۱. جمهوری ۴۳۰ تا ۴۳۲.

هر کدام فضیلت طبقه‌ای از جامعه است؛ ولی در خویشتن‌داری همهٔ طبقات شریکند. خویشتن‌داری توافق و اتفاق نظر جزءِ بالطبع بهتر و جزءِ بالطبع بدتر است در اینکه چه در جامعه و چه در فرد کدام جزء بر کدام جزء باید حکومت کند.

### ۴. عدالت[۱۲]

پس از آنکه ماهیت دانایی و شجاعت و خویشتن‌داری معلوم شد، باید ماهیت عدالت را که هنوز مجهول مانده است روشن ساخت. سقراط می‌گوید: «بارها از دیگران شنیده و خود نیز گفته‌ایم عدالت این است که هر کس کار خود را انجام دهد و به کار دیگران دخالت نکند.» عدالت آن چیزی است که از آغاز علت تشکیل جامعه شد؛ در مرحلهٔ جامعهٔ ابتدایی هم پیدا بود؛ در جامعهٔ پرتجمل و بیمار ضد آن روی نمود و محدودش ساخت؛ و هنگامی که مسألهٔ آموزش و پرورش پاسداران به‌میان آمد به‌پاکسازی جامعهٔ آماس‌کرده و بیمار انجامید: عدالت یعنی این اصل که هر کس باید کار خود را بکند، یعنی اصل تقسیم کار که سبب انقسام جامعه به‌سه طبقه گردید. تقاضای تقسیم کار که از آغاز به‌میان آمد، تقاضایی دلبخواه نبود، زیرا که تقسیم کار در هر جامعهٔ منطبق با استعدادهای آدمیان رواج دارد. عدالت موجود در مرحلهٔ جامعهٔ پاکسازی شده، عدالت طبیعی و ناآگاهانه نیست بلکه عدالتی است که از طریق تربیت به‌وجود آمده است؛ و این‌که در این جامعه هر کسی کار خود را می‌کند حاصل تربیت است. ولی شناخت آنچه براستی هست (=موجود حقیقی) در این جامعهٔ پاسداران هنوز وجود ندارد؛ و به‌همین جهت هنوز نمی‌دانیم خود عدالت ــ عدالت فی‌نفسه ــ چیست، بلکه فقط آثار آن‌را می‌بینیم: در آنجا که هر کس کار خود را بکند عدالت تحقق می‌یابد.

---

۱۲. جمهوری ۴۳۲ تا ۴۳۴.

اکنون باید دید کدام‌یک از چهار فضیلت در درجهٔ اول سبب می‌شود که جامعهٔ ما جامعهٔ خوبی باشد: آیا خویشتن‌داری یعنی اتفاق نظر فرمانروا و فرمانبر، یا شجاعت یعنی استوارداشتن اعتقاد درست بر اینکه از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید، یا دانایی، یا عدالت؟ پاسخ این سؤال را در قضاوت زمامداران می‌یابیم؛ هدف زمامداران در قضاوت این خواهد بود که «هیچ‌کس مال دیگران را نبرد و مال او نیز به‌دست دیگران بیفتد.» پس معلوم می‌شود عدالت این است که هر کس آن چیزی را داشته باشد که متعلق به‌اوست و کار خود را بکند؛ و ظلم آنجا پدید می‌آید که از این اصل تجاوز شود: آنجاکه تقسیم کار از میان برمی‌خیزد هر کس در آن واحد به‌حرفه‌های گوناگون می‌پردازد و به‌هم‌آمیختگی طبقات سه‌گانه مایهٔ پیدایی ظلم و تباهی جامعه می‌گردد. پس آنچه سبب می‌شود که جامعه خوب باشد عدالت است.

## ج. فضایل آدمیان

نتیجه‌ای را که از بحث پیشین به‌دست آمد باید با فرد آدمی تطبیق کنیم زیرا ساختمان جامعهٔ (شهر) عادل فقط وسیله‌ای بود برای اینکه عدالت را در وجود آدمی بیابیم و تعریف کنیم؛ اگر در اینجا نیز همان نتیجه حاصل شود معلوم خواهد شد که مسأله حل شده است وگرنه باید تحقیق را از راهی دیگر آغاز کنیم.

اگر عدالت در افراد آدمی همان باشد که در جامعه دیدیم، پس تقسیم‌بندی جامعه به‌سه طبقه در وجود آدمی نیز صدق می‌کند. دانایی و شجاعت و خویشتن‌داری و عدالت از افراد آدمی به‌جامعه تسرّی می‌یابد (این نکته را نیز باید متذکر شویم که به‌عقیدهٔ افلاطون وضع جغرافیایی در استعدادهای آدمیان اثر می‌بخشد[۱۳].) در اینجا این سؤال پیش می‌آید: آیا ما

۱۳. مقایسه کنید با قوانین ۷۴۷.

همهٔ اعمال را با نیرویی واحد که در ما هست انجام می‌دهیم یا برای سه نوع عمل سه نیرو در ما وجود دارد؟ به‌عبارت دقیق‌تر آیا باید گفت که آدمی نیرویی خاص برای کسب شناسایی و فعالیت علمی دارد، نیرویی دیگر برای خشم، و نیرویی سوم برای شهوت و میل؛ یا نه، باید بگوییم که همهٔ اعمال روحی آدمی ناشی از تمام روح است؟ افلاطون برای یافتن پاسخ این سؤال به‌اصل امتناع تناقض توسل می‌جوید: «واضح است که یک چیز ممکن نیست در یک آن و یک وضع و از یک حیث مصدر دو فعل متضاد شود یا دو انفعال متضاد را بپذیرد.» وقتی که اصل امتناع تناقض را در مورد سؤال حاضر به کار می‌بریم، این نتیجه به‌دست می‌آید: قبول و رد، خواستن یک چیز و بیزاری از آن چیز، ضد یکدیگرند. میل به‌معنی خواستن چیزی است، یعنی قبول؛ مقاومت در برابر میل خلاف آن است، یعنی ردّ؛ و ممکن نیست که ما در آن واحد و از حیث واحد با تمام روحمان چیزی را هم بخواهیم و هم نخواهیم. بنابراین باید فرض کنیم که روح دارای دو جزء یا دو نیرو است. تعارض میل و بیزاری فقط در صورتی قابل فهم است که به‌وجود دو جزءِ روح قائل شویم که یکی می‌خواهد و دیگری می‌پرهیزد. درستی این قضیه بدین‌سان ثابت می‌شود:

میل همیشه میل به‌چیزی است. بنابراین تحت مقولهٔ اضافه (نسبت) قرار دارد. اگر میل، مثلاً میل به‌خوراک را، به‌طور مطلق و فی‌نفسه در نظر بیاوریم می‌بینیم که میل به‌خوراکِ مطلق است. ولی اگر میل، میل به‌خوراکی معین باشد خود آن نیز دارای صفتی معین است. اکنون می‌خواهیم ببینیم میل به‌طور مطلق و فی‌نفسه چگونه است. میل به‌نوشیدن، فقط به‌نوشابه توجه دارد، اعم از اینکه آن نوشابه چه باشد و چگونه باشد. گاه پیش می‌آید که با اینکه ما میل به‌نوشیدن داریم و نوشابه نیز در دسترس ماست، نمی‌نوشیم. بنابر اصل امتناع تناقض ممکن نیست

که چیزی واحد هم بخواهد بنوشد و هم نخواهد بنوشد. پس در روح ما باید چیزی باشد که می‌خواهد بنوشد، و چیزی هم باشد که نمی‌خواهد بنوشد. مقاومت در برابر میل نوشیدن، ناشی از تأمّل و تفکر است. میل از طریق عواطف و بیماریها پیدا می‌شود. پس معلوم می‌شود که جزءِ خردمند متفکر روح با جزءِ میل‌کننده و عاری از خرد روح فرق دارد.

دربارهٔ جزءِ دلیر یا خشم‌گیرندهٔ روح چه باید گفت؟ آیا این جزء، نیروی سومی است که در روح وجود دارد یا عین یکی از آن دو جزء، یا عین هر دو جزء، است؟ ممکن نیست عین جزء میل‌کننده باشد، برای اینکه گاهی با جزءِ میل‌کننده به‌نزاع برمی‌خیزد و جانب جزءِ خردمند را می‌گیرد. پس آیا عین جزءِ خردمند است یا با این جزء نیز فرق دارد؟ افلاطون در این مورد به‌ارتباط فرمانروایان جامعه با دستیارانشان اشاره می‌کند: همان‌گونه که در جامعه سه طبقه وجود دارد و دستیاران طبقه‌ای خاص تشکیل می‌دهند، جزءِ دلیر یا خشم‌گیرندهٔ روح نیز جزءِ خاصی است؛ و این جزء اگر به‌سبب تربیت بد فاسد نشده باشد بالطبع دستیار جزءِ خردمند متفکر است.

به‌افلاطون نمی‌توان ایراد گرفت که چرا بدون استدلال دقیق سه طبقهٔ جامعهٔ خود را به‌روح انسانی منتقل می‌کند. سه طبقه فقط بدین‌جهت در جامعهٔ پاسداران به‌وجود آمده است که جامعه تصویر روح انسانی است. آدمیان هر گونه باشند جامعه همان‌گونه است. ولی عکس این قضیه صادق نیست. ساختهای جامعه علت ساختهای درون هر یک از آدمیان نیستند بلکه ساختهای درون آدمیان علت ساختهای جامعه‌اند. اگر اجزاءِ روح با یکدیگر بدان‌گونه اتفاق نظر بیابند که بر حسب طبیعتشان باید بیابند، این اتفاق نظر به‌جامعه تسرّی می‌یابد: عدالت آدمیان، جامعهٔ عادل پدید می‌آورد. همین سخن دربارهٔ آدمیان ظالم و جامعهٔ ظالم نیز صادق است. پس شرط پیدایش عدالت اتفاق نظر اجزاءِ روح است: اتفاق

نظری مطابق استعداد طبیعی آدمی. ولی این اتفاق نظر به‌طور طبیعی وجود ندارد بلکه باید به‌وجود آورده شود. همین سخن دربارهٔ جامعه نیز صادق است: جامعهٔ عادل وجود ندارد بلکه باید آن‌را به‌وجود آورد.

فضایل اجزاءِ روح کدامند؟ فرد به‌همان نحو و به‌واسطهٔ همان چیز داناست که جامعه داناست. این سخن دربارهٔ شجاعت و خویشتن‌داری و عدالت نیز صادق است. عدالت در جامعه از این طریق پدید می‌آید که هر کس کار خود را بکند؛ اگر هر جزء روح کار خود را بکند در روح نیز عدالت پیدا می‌شود. همان‌گونه که در جامعه دیدیم، در مورد روح نیز آمیزش صحیح تربیت ورزشی و تربیت روحی سبب می‌شود که هر جزءِ روح به کار خود بپردازد. از طریق این تربیت میان استعدادها هماهنگی به‌وجود می‌آید. جزءِ خردمند روح را باید با سخنان و آموزه‌های عالی برانگیخت؛ جزءِ دلیر و خشمگیر را باید به‌وسیلهٔ وزن و آهنگ به‌سوی اعتدال سوق داد. ولی برای جزءِ سوم تربیتی وجود ندارد چه اگر این عضو را تربیت کنیم و بپروریم امیال و هوسها روزبه‌روز نیرومندتر می‌شوند. یگانه کاری که می‌توان کرد این است که به‌یاری عقل و دلیری بر امیال و هوسها چیره گردیم؛ چه این جزء تنها در این صورت کار خود را می‌کند یعنی با اجزاءِ دیگر اتفاق نظر می‌یابد در اینکه تنها جزءِ خردمند باید فرمانروایی کند. نتیجهٔ این فرایند تربیت در مورد فضیلت روح این است که فقط جزءِ خردمند روح می‌داند که برای هر یک از اجزاءِ روح، و برای همهٔ اجزاءِ آن، چه سودمند است و چه زیانبار. روح به‌علت این دانستن داناست. شجاعت نیز مانند شجاعت جامعه تعریف می‌شود: استوارداشتن این اعتقاد که به‌موجب حکم عقل چه خطرناک است و چه بی‌خطر. خویشتن‌داری اتفاق نظر اجزاءِ روح دربارهٔ این مسأله است که کدام جزء باید حکومت کند و کدام جزء باید فرمان ببرد. جزءِ خردمند روح باید حکومت کند و دو جزءِ دیگر باید به‌فرمان او گردن بنهند. پس

عدالت این است که هر جزءِ روح کار خود را بکند و به کارهای متعدد نپردازد. عدالت نظم روح است، و عمل عادلانه عملی است که با این نظم و هماهنگی روح منطبق باشد.

## د. ظلم و برقراری عدالت[۱۴]

افلاطون ظلم را از طریق ضد آن تعریف می‌کند، از طریق عدل. اگر عدل این است که هر جزءِ روح کار خود را بکند و هر سه جزء متفق باشند در اینکه حکومت حق جزءِ خردمند روح است، پس ظلم عبارت خواهد بود از نفاق میان اجزاءِ روح، یا از اینکه هر جزء علاوه بر کار خود در کارهای اجزاءِ دیگر نیز دخالت کند، یا اینکه یکی از اجزاء علیه تمامی روح قیام نماید و با اینکه بر حسب طبیعت، یعنی ماهیت طبیعیش، حق حکومت بر تمامی روح را ندارد بکوشد تا زمام فرمانروایی بر تمام روح را بـه‌چنگ آورد. عدالت سلامت روح است و ظلم بیماری روح. همچنان که زندگی سالم سلامت به‌بار می‌آورد عمل عادلانه سبب پیدایی عدالت می‌شود و عمل بیدادگرانه سبب پیدایی ظلم.

اما عدالت را آنجا که از میان رفته است چگونه می‌توان دوباره برقرار ساخت؟ همان‌گونه که سلامت در صورتی دوباره برقرار می‌شود که اعضاءِ بدن در فرمانروایی بر یکدیگر و فرمانبری از یکدیگر از حکم طبیعت پیروی کنند، عدالت نیز در صورتی دوباره برقرار می‌گردد که به‌واسطهٔ عمل عادلانه اجزاءِ روح را وادار کنیم که موافق حکم طبیعت بر یکدیگر فرمانروایی و از یکدیگر فرمانبری کنند. بنابراین، عمل عادلانه عدالت پدید می‌آورد؛ و این فرایندی طولانی است. جزءِ متفکر خردمند روح باید از والاترین تربیتها برخوردار شود، همچنین است جزءِ دلیر و خشمگیر روح: این جزءِ اخیر باید از طریق آمیزه‌ای از تربیت ورزشی و

۱۴. جمهوری ۴۴۴ و ۴۴۵.

روحی به‌جایی رسانده شود که با خویشتن‌داری کامل، بر اعتقاد درست بر اینکه چه خطرناک است و چه بی‌خطر، استوار بماند. جزءِ میل‌کننده باید تحت حکومت جزءِ خردمند قرار گیرد، و این دشوارترین کارهاست. آدمیان و جامعه بدون آموزگاری استاد نمی‌توانند بدین مقصود دست یابند. آموزگار کیست؟ گفتیم عدالت به‌عنوان سلامت روح، اتفاق نظر اجزاءِ روح است. این سخن بدین معنی است که سلامت روح باید علی‌الدوام از بیماری ظلم مصون نگاه داشته شود. پس کسی که سبب می‌شود آدمیان و جامعه عادل باشند موظف است دائم در نگاهداری عدالت بکوشد.

## ه. دولت فیلسوفان[15]

چون می‌پرسیم شرط تحقق عدالت چیست، و به‌چه علت همهٔ جوامع موجود بعضی بد و بعضی بدترند، و از طریق کدام تغییر ــ کدام تغییر به‌حد امکان کوچک ــ می‌توان جامعهٔ بد را به‌جامعهٔ نیک مبدل ساخت، افلاطون پاسخ می‌دهد: «اگر در جامعه فیلسوفان شاه نشوند، یا کسانی که امروز عنوان شاه و زمامدار دارند براستی دل بـه‌فلسفه نسپارند، و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشوند، و همهٔ طبایع یکجانبهٔ امروزی، که یا تنها به‌این می‌گرایند یا به‌آن، از میان برنخیزند، بدبختی جامعه‌ها و به‌طور کلی بدبختی نوع بشر به‌پایان نخواهد رسید و دولتی که وصف کرده‌ایم جامهٔ عمل نخواهد پوشید.» بهترین جامعه فقط هنگامی متحقق خواهد شد که فیلسوفان شاه شوند یا شاهان فیلسوف، نه زودتر از آن.

فیلسوف کیست؟ فیلسوف چنانکه از خود این کلمه برمی‌آید، عاشق معرفت است. عاشق تمام معشوق را دوست دارد، و فیلسوف

۱۵. جمهوری ۴۴۹ تا ۵۴۱.

دوستدار تمام معرفت است و مشتاق نظارهٔ حقیقت؛ در خودِ زیبایی (=زیبایی فی‌نفسه) روی می‌آورد و آن‌را برای خودِ آن نظاره می‌کند. افلاطون معنی این سخن را از طریق این ملاحظات توضیح می‌دهد: دانستن (یا شناختن) با موجود (=آنچه کاملاً هست) ارتباط دارد، ندانستن با معدوم (=آنچه به‌هیچ‌وجه نیست)، و عقیده (یا اعتقاد) با آنچه میان هستی و نیستی (=موجود و معدوم) قرار دارد همان‌گونه که خود عقیده (یا اعتقاد) نیز حد وسطی است میان دانستن و ندانستن. آنچه میان موجود و معدوم قرار دارد شونده (=شیءِ در حال صیرورت) است که هم موجود است و هم معدوم. فیلسوف می‌خواهد موجود حقیقی را بشناسد، از عقیده و شونده فراتر می‌رود. ولی همهٔ اینها هنوز دلیل نیست بر اینکه فیلسوف باید شاه یا زمامدار شود.

فیلسوفان، فقط فیلسوفان، قادرند که موجود حقیقی تغییرناپذیر را بشناسند. شناختن اینکه هر چیز در حقیقت چیست، برای ادارهٔ امور جامعه بزرگترین اهمیت را دارد؛ فیلسوف به‌عنوان کسی که موجود حقیقی را می‌شناسد، بهتر از همهٔ مردمان دیگر می‌تواند مراقب قوانین و امور جامعه باشد؛ مرد نابینا یا نیمه‌نابینا توانایی چنین کاری را ندارد. طبیعت فیلسوفانه باید همهٔ استعدادهای عالی را در حال هماهنگی کامل دارا باشد. این هماهنگی بر اثر تربیت (پایدیا) و فرایند تکامل طبیعی پدید می‌آید.

خواست افلاطون بر اینکه شاه‌فیلسوف باید زمامدار جامعه باشد در معرض سوء فهمهای گوناگون قرار گرفته است. می‌گویند واقعیت، بی‌معنایی خواست افلاطون را به‌روشنی نشان می‌دهد: کسی که همهٔ عمر را وقف فلسفه می‌سازد، فاسد و بیکاره بار می‌آید[۱۶]. این همان نکوهش فلسفه است که از رسالهٔ گرگیاس افلاطون می‌شناسیم: بهترین فیلسوفان

---

۱۶. جمهوری ۴۸۷.

برای خدمات دولتی بی‌فایده‌اند؛ جامعه نیازی به‌فیلسوف ندارد. افلاطون سقراط را بر آن می‌دارد که بگوید آری، این سخن درست است و آن کسان حق دارند چنین بگویند؛ در جامعه‌های موجود فیلسوفان موجوداتی بی‌فایده‌اند؛ فیلسوف برای فعالیت خود نیازمند جامعه‌ای دیگر است، جامعه‌ای که با موجود حقیقی ارتباط دارد. این سخن نیز درست است که بیشتر فیلسوفان از ریشه فاسدند: اگر طبایع فلسفی تربیتی موافق طبیعت خود نیابند به‌راستی فاسد می‌شوند[۱۷].

زمامدار فیلسوف را چگونه باید تربیت کرد؟ تربیت پاسداران برای او کافی نیست. تربیت مناسب فیلسوف چگونه تربیتی است؟ چنین می‌نماید که تعریف این تربیت سخت دشوار است. فیلسوفان، برخلاف زمامدارانِ دولتِ پاسداران، باید از تربیت واقعی بهره‌ور شوند نه از تربیت موقت. والاترین موضوع آموزش فلسفی **نیک** است. **نیک** چیست؟ **نیک** نه لذت است نه توانگری و نه افتخار، نه عدالت و نه یکی دیگر از فضایل. چیزی والاتر از عدالت هست. زمامداران فیلسوف باید موجود حقیقی و **نیک** را بشناسند.

نظم حقیقی تنها هنگامی در جامعه برقرار می‌شود که زمامداری که روحی با نظم دارد و به‌نظارهٔ **نیک** نائل شده است، آن‌را منظم سازد: ولی او در این کار همیشه با زندانیان غارِ نادانی روبرو خواهد شد. افلاطون دربارهٔ امکان تحقق جامعهٔ فیلسوفان، که مدتی امیدوار بود به‌آن دست یابد، چنین می‌گوید: «شاید آن کشور نمونه‌ای است الاهی که در آسمان برپا کرده‌اند تا کسانی که دیده‌ای بینا دارند چشم به‌آن بدوزند.» این سخن بدین معنی نیست که جامعهٔ کامل افلاطون زادهٔ وَهم و خیال است: برای آن کسان «فرق نمی‌کند که چنان کشوری در روی زمین خواهد بود یا نه،

۱۷. برای اطلاع از حملات تاریخنگاران و جامعه‌شناسان جدید بر افلاطون رک. پاول فریدلندر، افلاطون (P. Friedländer, *Platon*) جلد سوم، چاپ دوم، صفحهٔ ۴۴۴.

بلکه همواره فقط از اصول و قوانینی که در آن جاری است پیروی می‌کنند نه از اصول دیگر»[۱۸]. جامعهٔ فیلسوفان سرمشق هر جامعه‌ای است که می‌کوشد عدالت را در خود تحقق بخشد، و در عین حال سرمشق زندگی فیلسوفانه است. این جامعه حاصل شناسایی فلسفی است و چشم به‌ایده‌ها دوخته است. اما با همهٔ این احوال به‌جهانِ شدن (= صیرورت) تعلق دارد و از این‌رو بذر انحطاط را در خود دارد.

### و. انحطاط

۱. تیموکراسی[۱۹]

هر چه پدید آمده است فناپذیر است، جامعهٔ فیلسوفان نیز مصون از فنا نیست. هر چه پدید آمده است تابع قوانین کیهانی است و بیان این قوانین را در نسبتهای عددی بغرنجی می‌یابیم که اعداد افلاطونی نامیده می‌شوند. وظیفهٔ زمامدار فیلسوف است که از قوانین کیهانی نیز پیروی کند و تولید فرزند را تنها هنگامی اجازه دهد که اوضاع فلکی مساعد باشند. ولی چون دقت در گردش آسمان بیرون از حدّ قدرت بشری است، گاه اتفاق می‌افتد که زمامدار فیلسوف در تشخیص اوضاع فلکی مناسب برای تولید فرزند دچار اشتباه می‌شود و در نتیجه کودکانی به‌دنیا می‌آیند که از لحاظ استعدادهای طبیعی در مرتبه‌ای پایین‌تر از زمامدار فیلسوفند؛ و چون اینان به‌مقام پاسداری گماشته می‌شوند در میان پاسداران نفاق روی می‌نماید. پاسداران بهتر مثل سابق بر قانون اساسی فلسفی وفادار می‌مانند ولی پاسدارانی که از لحاظ فضیلت فروتر از آنانند می‌کوشند نقص روحی خود را از طریق مال‌اندوزی جبران کنند. اختلاف نظری که بدین‌سان پدید آمده است به‌سازش می‌انجامد و «کمونیسم» طبقهٔ پاسدار از میان برداشته می‌شود و مالکیت خصوصی مجاز می‌گردد و در نتیجهٔ

۱۸. افلاطون ۵۹۲.

۱۹. افلاطون ۵۴۵ تا ۵۵۰.

این دگرگونی، طبقهٔ سوم جامعه که در دولت فیلسوفان طبقه‌ای مستقل بود به‌حدّ بندگی تنزل می‌یابد و همهٔ اوقات پاسداران صرف جنگ و مراقبت از بندگان می‌شود و حکومتشان بر پایهٔ زور متکی می‌گردد نه بر بصیرت فلسفی.

جامعه‌ای که بدین‌سان به‌وجود می‌آید حد وسطی است میان دولت پادشاهی یا اشرافی فلسفی از یک‌سو و دولت الیگارشی از سوی دیگر. نظام سیاسی این جامعه از بعضی جهات هنوز به‌ظاهر مشابهتهایی با نظام سیاسی فلسفی دارد: دولت محترم شمرده می‌شود، پاسداران به‌کشاورزی و پیشه‌وری نمی‌پردازند، و ورزش و تمرینهای سپاهی رواج دارد. حتی این اصل، که هر کس باید کار خود را بکند، به‌ظاهر رعایت می‌شود. ولی زمامداران و دستیارانشان حرصی شگفت‌انگیز به‌پول و مال‌اندوزی دارند هرچند می‌کوشند که این خصلت را از نظر مردم پنهان بدارند؛ در خرج‌کردن پول خود سخت خسیسند ولی پولهایی را که متعلق به‌خودشان نیست برای خوشگذرانی خود بی‌محابا خرج می‌کنند؛ خانه‌هایی برای خود می‌سازند و درون آنها را برای آسایش زنان و معشوقه‌های خود با خرج مبالغ هنگفت می‌آرایند و در این کار کوچکترین اعتنایی به‌اصول فضیلت نمی‌کنند: و همین امور مایهٔ اشتراک نظام سیاسیشان با نظام الیگارشی است. ولی این نظام سیاسی (که پس از نظام سیاسی دولت فیلسوفان) نخستین نظام منحط است خصلتی خاص خود نیز دارد که مایهٔ تمایزش از نظام الیگارشی است: جنگجویی و جاه‌طلبی که جلوهٔ ظاهری جزءِ دلیر روح است. از این‌رو حق داریم این شیوهٔ حکومت را حکومت تیموکراسی (جاه‌سالاری) بنامیم. در این مرحله، عدالت از جامعه رخت بربسته است ولی نمود ظاهری آن هنوز پابرجاست. زمام حکومت به‌دست فیلسوفان نیست بلکه طبقهٔ دوم زمام جامعه را به‌دست دارد.

انحطاط با ضرورت منطقی پیش می‌رود. افلاطون بر آن نیست که از طریق تشریح انحطاط درجه به‌درجهٔ نظامهای سیاسی، قانونی تاریخی را بیان کند بلکه می‌خواهد تعاقبی منطقی را توضیح دهد که همیشه با تحول تاریخی منطبق نیست. نکتهٔ مهم این است که نظامهای منحط با نمونه‌های سیرت انسانی انطباق دارند و تعاقب منطقی انواع نظامهای سیاسی در درجهٔ اول تعاقب منطقی نمونه‌های سیرت است: از نمونهٔ سیرت انسان دلیر تا نمونهٔ سیرت انسان مستبد. افلاطون با تشریح هر شیوهٔ حکومت، نمونه‌های سیرت را که یکی در نتیجهٔ تحول دیگری پدید می‌آید بازمی‌نماید و از این‌رو به‌ظاهر چنین می‌نماید که مقصود او بیان تعاقب تاریخی است. مثلاً انسان تیموکرات پسر مردی بافضیلت از طبقهٔ پاسداران است. پدر مسابقه‌هایی را که به‌خاطر کسب افتخار و نفع در جامعه رواج یافته‌اند به‌چشم حقارت می‌نگرد؛ در زندگی عمومی شرکت نمی‌کند و برای حفظ حقوق خود به‌مرافعه توسل نمی‌جوید. در نتیجه در خانواده‌اش ناخرسندی پدید می‌آید: مادر دائم به گوش پسر فرو می‌خواند که پدرش مردی ناتوان و بی‌کفایت است و در هر فرصت گوش او را از شکوه‌هایی که زنان در این‌گونه موارد بر زبان می‌آورند پر می‌کند. پدر می‌کوشد جزءِ خردمند روح پسر را تربیت کند، ولی دیگران سعی می‌کنند جزءِ میل‌کننده یا جزءِ دلیر روح او را روزبروز قوی‌تر سازند. حاصل این کشمکش این است که جزءِ دلیر روح به‌عنوان واسطه‌ای میان جزءِ خردمند و جزءِ شهوی روح حکومت می‌کند. از این شرح پیداست که افلاطون اثربخشی اوضاع سیاسی و اجتماعی را در سیرت آدمی قبول دارد.

خاصیت عمدهٔ انسان تیموکرات جاه‌طلبی و اعتماد به‌نفس است. او از تربیت چندان بهره‌ای نبرده است، در سخنوری توانا نیست، با بندگان سختگیر است ولی آنان را به‌چشم حقارت نمی‌نگرد؛ در برابر زمامداران

مطیع و زبون است؛ همواره در این آرزوست که به‌مقام فرمانروایی برسد ولی می‌کوشد این مقام را از راه زور به‌دست آورد نه از راه متقاعدساختن دیگران یا به‌یاری خصایص معنوی. در جوانی چندان اعتنایی به‌پول ندارد ولی هر چه پیرتر می‌شود حریص‌تر می‌گردد.

### ۲. الیگارشی[۲۰]

نظام الیگارشی بر ثروت استوار است. در این نظام توانگران حکومت می‌کنند و تنگدستان حق دخالت در حکومت را ندارند. تنها کسانی که مقدار معینی ثروت دارند می‌توانند در حکومت شریک باشند؛ و خطر الیگارشی در همین‌جاست. آنجاکه معیار ارزش انسانی توانگری است نه دانش، چشم امیدی از دولت نمی‌توان داشت: در کشوری واحد دو جامعه در کنار یکدیگر قرار دارند، جامعهٔ توانگران و جامعهٔ تنگدستان. توانگرانی که به‌علت اسراف در خرج دارایی خود تهیدست شده‌اند به‌گروه تهیدستان و نیازمندان می‌پیوندند. از این گذشته فقدان تربیت و نظم سبب پیدایی جنایتکاران می‌شود. از شرحی که افلاطون دربارهٔ پیدایش انسان اُلیگارک می‌آورد (پسر مردی که ثروتش از دست رفته و تهیدست شده است درصدد پول‌درآوردن برمی‌آید و با صرفه‌جویی و خسّت ثروتی بزرگ گرد می‌آورد، یعنی جزءِ خردمند و جزءِ دلیر روح خود را بندهٔ جزءِ شهوی می‌سازد) آشکارا پیداست که افلاطون بر اصل اساسی خود که پیش‌تر بیان کرده است، پابرجا می‌ماند: جامعه تصویر روح آدمی است. به‌همین جهت در نیروهای سیاسی مختلف نیروهای روحی خودنمایی می‌کنند. از یک‌سو اوضاع سیاسی از ساختهای روحی افراد آدمی نشأت می‌گیرند و از سوی دیگر اوضاع سیاسی در روح هر فردی اثر می‌بخشند. حاصل عمدهٔ این فرایند اثربخشی متقابل،

---

۲۰. افلاطون ۵۵۰ تا ۵۵۵.

فروپاشیدن موازنهٔ روحی و هماهنگی جامعه است. حکومت، از فرمانروایی عقل به‌تیموکراسی انتقال می‌یابد و از تیموکراسی به‌الیگارشی. در نظام الیگارشی، و در وجود انسان الیگارک، امیال ضروری هرچند به‌صورت افراطی، در مقام مقدم قرار دارند. ولی جزءِ شهوی روح امیالی از نوع دیگر هم دارد، امیال غیرضروری و جنایتکارانه، که منتظرند آزاد شوند و سر برافرازند. تهیدستان که در آتش فقر می‌سوزند ـ و بعضی از آنان ممکن است مردمان نیک و شریفی باشند ـ هنگامی که با توانگران سروکار می‌یابند و به‌آنان نزدیک می‌شوند بدین فکر می‌افتند که گرفتن قدرت از دست این نازپروردگان کار دشواری نیست. آشوب آغاز می‌شود؛ تهیدستان یا از کشوری دیگر نیروی تقویتی دریافت می‌کنند و یا به‌نیروی خود توانگران را از اریکهٔ قدرت به‌پایین می‌کشند، گروهی از آنان را می‌کشند و گروهی را از کشور می‌رانند، و آنگاه همهٔ افراد به‌طور برابر در ادارهٔ کشور سهیم می‌شوند، و حکمرانان را به‌وسیلهٔ قرعه برمی‌گزینند.

**۳. دموکراسی**[۲۱]

چنین می‌نماید که بدین‌سان جامعهٔ بی‌طبقه و حکومت بی‌حد و قید مردم (دموکراسی) به‌وجود آمده است. علامت مشخصهٔ دموکراسی این است که در زیر لوای آن همهٔ مردم آزادند و هر کس حق دارد هر چه می‌خواهد، بکند. گروههایی از همه نوع و با هدفهای گوناگون تشکیل می‌یابند و چنین می‌نماید که دموکراسی زیباترین نظام سیاسی است، چون جامعه‌ای است رنگارنگ و پرنقش‌ونگار که همهٔ صفات و خصایص انسانی در آن نمایان است؛ همهٔ انواع حکومت در آن جمع است، و هر کس مایل باشد می‌تواند، چنانکه گویی به‌انباری از کالاهای گوناگون درآمده، نوع نظام

۲۱. افلاطون ۵۵۵ تا ۵۶۲.

سیاسی را که با سلیقه‌اش سازگار است بگزینند. نه کسی مجبور است از قوانین اطاعت کند و نه فردی موظف است وقتی که جنگ پیش می‌آید به‌میدان جنگ برود یا اگر پیمان صلحی بسته شد خود را پایبند آن بداند. اغماض و بزرگمنشی دولت نسبت به‌کسانی که مطابق قانون محکوم به‌کیفر شده‌اند ستودنی است، این‌گونه‌کسان اعتنایی به‌حکم دادگاه ندارند و در وسط شهر و در میان مردمان آزادانه می‌گردند. دموکراسی حکومتی است دلپذیر و رنگارنگ، که مساوات را هم میان آنان که مساوی هستند برقرار می‌کند و هم میان آنان که مساوی نیستند.

اکنون نگاهی کوتاه به‌چگونگی پیدایش انسان دموکرات می‌افکنیم. پسر مرد الیگارکِ توانگری که در خانواده‌ای صرفه‌جو بزرگ شده است با تجمل و شهوترانی تماس می‌یابد. میلهای غیرضروری و تجملی در وجود او سر برمی‌دارند و زمام روحش را به‌دست می‌گیرند. از آن‌پس او برای تسکین هیچ‌یک از میلهای ضروری و غیرضروری از صرف پول و وقت مضایقه نمی‌کند. هر هوسی که سر بردارد بر روحش حاکم می‌شود و هر هوسی که سیر شد و تسکین یافت جای خود را به‌هوسی دیگر می‌دهد. روزی در نهایت خوشگذرانی زندگی می‌کند و روزی دیگر به‌ریاضت روی می‌آورد؛ گاه چنین می‌نماید که به‌فلسفه می‌پردازد، و گاه به‌عنوان مرد سیاسی در برابر مردم ظاهر می‌شود و سخن می‌راند و هر چه را به‌ذهنش برسد به‌زبان می‌آورد. «نه در درونش نظمی حکمفرماست و نه زندگی‌اش تابع ضرورتی است. زندگی زیبا و آزاد در نظر او همین است و تا پایان عمر به‌همین شیوه روزگار می‌گذراند[۲۲]» و بیشتر مردمان زندگی دلپذیر و رنگارنگ او را به‌چشم اعجاب و تسکین می‌نگرند.

به‌حکم ضرورت، در حکومت دموکراسی آزادی هیچ قیدوبندی ندارد و دولت اگر در برابر همهٔ هوسهای مردم سر تسلیم فرود نیاورد

---

۲۲. افلاطون ۵۶۲.

به‌داشتن افکار الیگارشی متهم می‌شود. افراط در آزادی به‌همهٔ شئون زندگی سرایت می‌کند: پدر و مادر از فرزندان خود می‌ترسند و آموزگاران از شاگردان خود؛ پیران در رفتار و حتی جامه‌پوشیدن از جوانان تقلید می‌کنند و جوانان چه در رفتار و چه در گفتار نقش سالخوردگان را به‌عهده می‌گیرند و با آنان به‌رقابت برمی‌خیزند؛ و حتی جانوران اهلی نیز در کوچه و بازار با نخوت و غرور راه می‌روند.

جامعهٔ دموکرات نیز با وجود رواج آزادی و برابری جامعه‌ای طبقاتی است و علت این امر آزادی بی‌حدومرز است. والاترین طبقات را مردمان بیکاره و ولخرج تشکیل می‌دهند و از آن میان کسانی که گستاخی بیشتری دارند سخنوری و مداخله در کارهای سیاسی را در انحصار خود درمی‌آورند و بزدلان و بیکارگان دیگر از آنان پیروی می‌کنند. طبقهٔ دوم کسانی هستند که استعدادهای طبیعی برای رعایت نظم دارند هرچند از تربیت معنوی بهره برنگرفته‌اند. اینان مال فراوان می‌اندوزند و توانگر می‌شوند. طبقهٔ سوم کارگران و پیشه‌وراند، یعنی همهٔ کسانی که با دسترنج خود زندگی می‌گذرانند و سروکاری با امور سیاسی ندارند و تنگدست‌تر از دیگراند. اینان بزرگترین طبقهٔ جامعه را تشکیل می‌دهند و همهٔ تصمیمهای مجمع ملی بسته به‌رأی ایشان است. میان این طبقات بضرورت نزاع درمی‌گیرد: توانگران می‌ترسند دارایی‌شان در خطر بیفتد و به‌فکر رام‌کردن تنگدستان می‌افتند و ناچار به‌الیگارشی می‌گرایند. بدین‌سان هر دو گروه زشت‌ترین تهمتها را به‌یکدیگر می‌بندند و بازار محاکمه‌های سیاسی گرم می‌شود. در چنین وضعی همیشه تودهٔ مردم فردی از افراد را در رأس خود قرار می‌دهد و همهٔ اختیارات را به‌او می‌سپارد و او را پیشوای خود می‌نامد. پیشوای مردم آتش جنگ داخلی میان تودهٔ مردم و توانگران می‌افروزد و برای اینکه بتواند زمام حکومت را به‌دست گیرد به‌وعده‌های فریبنده توسل می‌جوید و از الغاء وامها و تقسیم اراضی سخن می‌گوید و نقش رهانندهٔ مردم را ایفا می‌کند.

۴. استبداد (جباری)[۲۳]
پیشوای تودهٔ مردم که از جامعهٔ دموکرات سر برآورده است، در نخستین روزهای فرمانروایی با همه مهربانی می‌کند و اطمینان می‌دهد که هرگز استبداد پیشه نخواهد کرد و امور کشور را به‌سامان خواهد رساند. ولی همین که با دشمنان داخلی آشتی کرد یا آنان را از میان برداشت نخستین کارش این است که سبب می‌شود میان کشور او و کشوری بیگانه جنگ درگیرد تا اولاً مردم احساس کنند که به‌پیشوایی او نیازمندند و در ثانی مردم در زیر بار مالیاتهای سنگین جز تأمین معاش روزانه اندیشه‌ای در سر نپرورانند و از جانب آنان خطری متوجه او نشود. پیشوا مبدل به‌فرمانروای مستبد می‌شود و از همهٔ کسانی که شجاع یا بصیر یا توانگرند، می‌ترسد و همهٔ خرده‌گیران را نابود می‌کند. در نتیجه مردمان کینهٔ او را به‌دل می‌گیرند و هر چه این وضع بیشتر ادامه یابد پیشوا به‌نگهبانان بیشتری احتیاج پیدا می‌کند و نگهبانان خود را از میان اوباش کشور خود یا کشورهای بیگانه برمی‌گزیند. تودهٔ مردم دستاویز قانونی برای ازمیان‌برداشتن فرمانروای مستبد ندارند: آزادی مطلق دموکراسی به‌اسارت مطلق تودهٔ مردم می‌انجامد.

دولت مستبد با انسان مستبد انطباق دارد. تا اینجا بحث دربارهٔ حکومت استبدادی و فرمانروای مستبد بود، ولی هنوز در این مورد از موازات میان شیوهٔ حکومت و سیرت فردی سخنی به‌میان نیامده و سیرت انسان مستبد هنوز تشریح نشده است. باید میان فرمانروای مستبد که زمام حکومت را به‌دست دارد و فرد انسانی که دارای طبیعت استبدادی است فرق گذاشت. فرد مستبد لازم نیست فرمانروای مستبد باشد، ولی اگر نتواند چون فردی عادی زندگی کند بلکه سرنوشتی شوم مجبورش سازد که به‌تخت فرمانروایی بنشیند، هم خودش بدبخت‌ترین آدمیان می‌شود و هم کشوری را به‌سوی بدبختی سوق می‌دهد.

---

۲۳. افلاطون ۵۶۲ تا ۵۶۷.

افلاطون در تشریح حکومت دموکراسی بی‌تردید تحت تأثیر دموکراسی آتن قرار دارد و در هر گام احساس می‌کنیم که تجربه‌های خود او در زادگاهش، تصویری را که او از دموکراسی ساخته است با رنگهای بسیار تیره و غم‌انگیز نمایان می‌سازند.

## ز. تقسیم صور حکومت در رسالهٔ مرد سیاسی

افلاطون در رسالهٔ مرد سیاسی صور و اشکال دیگری از حکومت طرح می‌کند غیر از صوری که در جمهوری دیدیم؛ و برای حکومت دموکراسی ارزشی غیر از آنچه در جمهوری می‌خوانیم قائل است. ملاک تقسیم حکومت به‌انواع مختلف در رسالهٔ مرد سیاسی عبارت است از:

۱. عدهٔ حکومت کنندگان

۲. اجبار و آزادی، توانگری و تنگدستی، قانون و بی‌قانونی [۲۴]

وقتی که حکومت را بر حسب تعداد حکومت کنندگان به‌انواعش تقسیم می‌کنیم، سه نوع پدید می‌آید:

حکومت یک فرد (منارشی)

حکومت عده‌ای اندک (آریستوکراسی و الیگارشی)

حکومت همه (دموکراسی)

هر یک از این انواع را نیز می‌توان به‌حکومت خوب و حکومت بد تقسیم کرد. منارشی خوب، حکومت پادشاهی است و منارشی بد حکومت استبدادی یا جباری. نوع خوب حکومت عده‌ای اندک، آریستوکراسی است و نوع بد آن الیگارشی. حکومت همهٔ مردم خواه خوب باشد و خواه بد، همیشه به‌نام دموکراسی خوانده می‌شود.

در میان انواع خوب حکومت، کدامیک بهتر از همه است؟ برای یافتن پاسخ این سؤال نمی‌توان از تقسیم‌بندیهای فوق استفاده کرد. نوع حکومتی که بر دانش متکی نباشد به‌هرحال بد است؛ از این‌رو دموکراسی

۲۴. مرد سیاسی ۲۹۱.

ممکن نیست بهترین نوع حکومت باشد چون همهٔ افراد جامعه هرگز از شناسایی خردمندانه بهرهٔ برابر ندارند. پس بهترین نوع حکومت را باید در آن دو نوع دیگر جست‌وجو کرد. برای مرد سیاسی به‌معنی حقیقی، بصیرت و عدالت اصول گزیرناپذیر هر عملی هستند، و هیچ فرق نمی‌کند که کسانی که از بصیرت و عدالت بهره‌ورند با رضا و موافقت زیردستان و فرمانبران بر آنان حکومت کنند یا بدون رضا و موافقت آنان.

همچنین هیچ فرق نمی‌کند که مرد سیاسی به‌معنی حقیقی، بصیرت و عدالت را موافق قوانین موجود متحقق سازد یا برخلاف آنها. البته این سخن بدین معنی نیست که مرد سیاسی حقیقی به‌دلبخواه حکومت می‌کند. او حق ندارد از حکم دانش حقیقی گامی فراتر بنهد. در همهٔ کشورهایی که مرد سیاسی به‌معنی حقیقی فرمانروایی نمی‌کند اطاعت بی‌چون‌وچرا از قوانین ضروری است، زیرا که حکومت بدون قانون فقط در آنجا معنی دارد که حکومت به‌دست حد اعلای دانش بشری باشد. در جایی که مردمان بی‌دانش گستاخی را بدانجا رسانند که بدون قانون حکومت کنند جامعه دچار بدبختی بی‌حدومرز می‌شود. ولی قوانین مثبت نباید دستهای مرد سیاسی حقیقی را ببندند، چه اگر او گاهی برخلاف قانون عمل کند اتکایش بر دانش و بصیرت است: او بر فراز قانون قرار دارد و تجسم قانون و خرد است و از این‌رو قوانین نوشته که تصاویر ناقص قانون عقلند نمی‌توانند او را محدود سازند. وقتی که به‌سلسلهٔ مراتب نظامهای سیاسی ناقص نظر می‌افکنیم، می‌بینیم در دولتهایی که از قانون تبعیت می‌کنند هر چه عدد حکومت کنندگان بیشتر باشد نوع دولت بدتر از انواع دیگر است: پس دولت پادشاهی بهتر از آریستوکراسی است و آریستوکراسی بهتر از دموکراسی. از این دیدگاه، دموکراسی بدترین نوع حکومتهای خوب است.

ولی آنجا که قانون اجرا نمی‌شود سلسلهٔ مراتب به‌عکس این است: هر چه عدهٔ حکومت کنندگان بیشتر باشد نوع حکومت بهتر است:

دمـوکراسـی بـهتر از الیگـارشی است و الیگـارشی بـهتر از حکـومت استبدادی. دموکراسی بی‌قانون از این‌جهت بـهترین نـظامهای بـی‌قانون است که حکومت اکثریت مانع از آن می‌شود که بی‌عدالتـی فـرمانروای مطلق جامعه شود.

در **جمهوری**، افلاطون دربارهٔ انواع حکومت نظری دیگر دارد. در آنجا انواع حکومت را از دیدگاه دولت عادل و انسـان عـادل مـی‌نگرد و ارج‌گذاری‌اش به‌آنها به‌لحاظ دوری و نزدیکی آنها نسبت به‌دولت عادل و انسان عادل است. چون مبداء نظام سیاسی، اخلاق و رسوم رایج در جامعه است و اخلاق و رسوم را از طریق تربیت می‌توان دگـرگون سـاخت، از این‌رو نظام سیاسی بد تصویر انحطاط استعدادها و تربیت است.

## ح. نقد ارسطو بر نظریهٔ دولت افلاطون

ارسطو بر صدور نظامهای سیاسی از یکدیگر بدان‌سان کـه در **جـمهوری** تشریح شده است چند ایراد می‌گیرد:

۱. استعداد بد و تربیت بد فقط علت انحطاط دولت فیلسوفان نیست بلکه علت تباهی همهٔ نظامهای سیاسی است. پس باید جست و دید کـه علت اصلی تباهی دولت فیلسوفان چیست.

۲. چرا باید دولت کامل در نتیجهٔ انحطاط به‌دولت تیموکرات مبدل شود؟ بیشتر اوقات نظامهای سیاسی به‌ضد خود مبدل می‌شوند نه به‌نوع مجاور خود.

۳. افلاطون نمی‌گوید که آیا حکومت استبدادی هم به‌نوع دیگری از حکومت مبدل می‌شود یا نه، و اگر مبدل می‌شود کـدام نـوع جـای آن‌را می‌گیرد و به‌چه علت. بنا بر نظریهٔ افلاطون به‌دنبال حکومت اسـتبدادی باید حکومت فیلسوفان برسد (و افـلاطون در **قـوانـین** بـراسـتی چـنین می‌گوید: اگر فرمانروای مستبد پسری با استعداد نیکو داشته باشد که از تـربیت درست بـرخـوردار شـود، چـنین تـحولی امکـان‌پذیر است) و

بدین‌سان حرکت دورانی بی‌انقطاعی صورت پذیرد. ولی گاه پیش می‌آید که یک حکومت استبدادی به‌حکومت استبدادی دیگر متحوّل می‌گردد یا به‌الیگارشی یا به‌دموکراسی.

انتقادهای ارسطو را بدین‌سان می‌توان خلاصه کرد: افلاطون به‌واقعیت تاریخی توجه کافی ندارد و تجربهٔ تاریخی مؤیّد نظریهٔ او نیست. حکومت استبدادی پایان تحول نیست بلکه این حکومت نیز به‌نوعی دیگر از حکومت می‌انجامد.

در برابر این ایرادها، از دیدگاه افلاطون باید بدین نکته اشاره کرد که افلاطون نه تاریخ می‌نویسد و نه تحلیل تاریخی. غرض او از تشریح تحول انواع حکومت مطالعهٔ فلسفی انواع حکومت است و از این‌رو آنها را با بهترین نوع حکومت می‌سنجد؛ و او خود نیک می‌داند که آنچه به‌دست می‌دهد تصویر تاریخی دقیقی از تحول نظامهای سیاسی نیست. وقتی که دربارهٔ تحقق نظریهٔ دولت خود سخن می‌گوید، بر او چنین می‌نماید که منارشی مهمترین مبداء است[۲۵]: آنجا که فرمانروای واحد مستقل می‌خواهد جامعه را اصلاح کند و جامعه‌ای در زیر فرمان خود دارد که از قبول اصلاحات او سر باز نمی‌زند، موفقیتش حتمی است. افلاطون در قوانین[۲۶] حکومت فرمانروای مستبد بافضیلتی را بهترین مبداء اصلاح جامعه می‌داند. به‌موجب قوانین بهترین دولت آمیزه‌ای است از منارشی و دموکراسی[۲۷]، زیرا حکومت عقل، و آزادی و دوستی شهروندان با یکدیگر، فقط در چنین نظامی تحقق‌پذیر است. ولی آنچه در قوانین مطرح است بررسی تاریخی است برای به‌دست‌آوردن قواعدی برای ثبات یا انحطاط دولتها.

---

۲۵. جمهوری ۵۰۲. ۲۶. قوانین ۷۰۹.
۲۷. همان ۶۹۳.

# نمایه

## مفاهیم


اجزاء روح ۱۳۷، ۱۵۸، ۱۶۵ تا ۱۷۵، ۱۹۱

ادراک حسی ۵۷ تا ۶۲، ۶۸، ۹۳، ۹۵، ۹۷، ۱۰۷، ۱۲۴، ۱۳۱

اروس (عشق) ۵۴، ۱۰۰، ۱۰۱ تا ۱۱۴، ۱۶۹، ۱۷۱

اعتقاد ۹۹

ایده ۴۰، ۶۳ تا ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۷۴، ۷۹، ۸۷، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۴۷ تا ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳

بهره‌وری ۷۱، ۷۲، ۱۳۴، ۱۵۳

تصویر ۶۵، ۶۸، ۷۲، ۱۲۶

تغیّر ۱۳۷، ۱۵۸

تغییرناپذیری ۵۹ تا ۶۱، ۹۷، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۵۸، ۱۵۹

تفارق ۶۴، ۶۵

تفکر ۵۹، ۶۰، ۶۵، ۸۱

~ محض ۵۷، ۱۳۳

تقسیم مفهوم ۳۱، ۷۶

تمثیل خط ۶۵، ۶۹ تا ۷۱، ۷۴، ۷۶، ۸۵، ۸۶، ۹۰، ۹۸، ۱۲۵

تمثیل خورشید ۶۵، ۶۹، ۹۰، ۹۸

تمثیل غار ۶۵، ۶۸، ۹۰، ۹۷

تن ۱۳۵ تا ۱۳۸

جسم (کالبد) ۱۳۴ تا ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۶۳

حرکت ۱۶۰، ۱۶۱

حقیقت ۱۴، ۲۵، ۴۲، ۶۱، ۶۶، ۶۸، ۱۰۵، ۱۸۰

خرد (عقل) ۵۲، ۵۵، ۵۹، ۶۰، ۶۵، ۶۶، ۸۱، ۹۰، ۱۴۶

دانش ۱۸۵، ۲۰۵

دیالکتیک ۷۱، ۷۷، ۷۹، ۹۰، ۹۵، ۹۸، ۱۰۶ تا ۱۰۸، ۱۱۶

روح (نفس) ۵، ۷، ۵۱ تا ۵۳، ۵۶، ۶۶، ۸۳، ۸۴، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۷ تا ۱۶۵ تا ۱۷۵
روش دیالکتیکی ۷۴، ۷۶، ۹۵

زندگی ۱۵۰ تا ۱۵۳، ۱۵۵
زیبا-زیبایی ۳۴ تا ۳۶، ۳۸ تا ۴۰، ۵۸، ۶۳، ۷۲، ۹۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۴ تا ۱۱۶، ۱۵۷

سایه ۸۵ تا ۸۹
سوفیست (سوفسطایی) ۱۳، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۸، ۳۱، ۴۷، ۶۱، ۷۴، ۸۱، ۱۷۰

شدن (صیرورت) ۱۴، ۶۵، ۶۷، ۸۳، ۸۵، ۱۱۸، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۹۵، ۱۹۷
شناسایی ۶۶، ۶۹، ۸۸، ۸۹
شناسایی به‌یاری خرد ۶۶، ۶۹، ۷۱، ۸۸، ۱۳۵
شناسایی به‌یاری فکر ۶۱، ۷۱

طبیعت ۳۸، ۴۲، ۱۷۳

ظلم ۳۶، ۴۵، ۱۹۳

عدالت ۱۶، ۱۸، ۳۶، ۳۹، ۴۱ تا ۴۶، ۹۶، ۱۴۴، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۳

عشق ۹۹، ۱۰۱
عقیده ۹۰، ۱۰۷
علت ۱۶۰

غیریت (دگری) ۸۲ تا ۸۷

فرضیه-مفروضات ۹۵
فسادناپذیری ۵۹، ۱۵۲
فضیلت ۵، ۷، ۱۶، ۲۳، ۴۱، ۱۰۱، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۴۲، ۱۸۹
فلسفه ۴۸ تا ۵۰، ۵۳، ۵۵، ۹۴، ۱۳۵

کون و فساد ۵۹، ۶۱، ۱۱۶، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۶، ۱۵۸

گمان ۹۸

ماهیت ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۷۳
مبداء ۲۲، ۷۶، ۸۳، ۸۵، ۱۳۸، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۰
مرگ ۵۴، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۳
مرگناپذیری ۵۶، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۷۲
مُفارق ۶۵، ۷۳

نظریهٔ ایده ۵، ۷، ۱۳، ۲۳، ۴۰، ۵۷
نیکبختی ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۳۴
نیک ۱۳، ۲۱، ۲۲، ۳۴، ۳۸ تا ۴۱، ۵۸، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۰، ۷۴، ۹۰، ۹۵، ۹۶، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۵۷، ۱۹۶

وجود (موجود) ۱۴، ۵۲، ۵۹ تا ۶۲، ۶۶، ۶۷، ۷۹، ۸۰، ۱۱۷، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۹۵
وحدت ۸۷

هنر ۷۵

یادآوری ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۴۱


## اسامی


آپولیوس ۹، ۱۲
آتنایوس ۱۲
آدئیمانتوس ۹، ۱۰، ۱۷۷
آریستوفانس اهل آتن ۲۵، ۲۶، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۱
آریستوفانس اهل بیزانس ۱۸
آریستون ۹، ۱۰
آگوستینوس ۱۰
آلکمئون اهل کروتون ۱۶۱، ۱۶۸
آناکساگوراس ۱۴۶
آناکسیماندر ۱۴۶
آنیکریس ۱۱

ارسطو ۲۱، ۲۵، ۵۸، ۶۴، ۷۳، ۸۷، ۱۳۷، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۸، ۲۰۷
امپدوکلس ۸۹، ۱۳۰، ۱۳۷
اوبروگ ۱۰، ۲۰
اوریپید ۵۵
اوکلیدس (اقلیدس) ۱۱
اولومپیودوروس ۱۰

بورمان، کارل ۵

پارمنیدس ۵۹ تا ۶۱، ۸۹، ۱۳۷
پرشتر ۱۰، ۲۰
پروکلوس ۸۰، ۸۲
پریکتیونه ۱۰
پوپر ۱۴
پوتونه ۱۰
پیندار ۱۲۱

تراسولوس ۱۷
توکودیدس ۴۹
توماس اکوینایی ۱۶۴
توینبی ۱۴
تیبریوس ۱۷

خارمیدس ۱۰، ۲۰، ۲۳

خشایارشا ۳۷

داریوش ۳۷
د. راس ۷۵
دیوگنس لائرتیوس ۱۰، ۱۲، ۱۸، ۱۳۷، ۱۵۹
دیون ۱۱، ۱۲
دیونوسیوس اول ۱۱
دیونوسیوس دوم ۱۲

ردر ۲۰
ریتر ۲۰

زنون ۱۳۷

سقراط ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۹، ۲۳، ۲۵ تا ۳۰، ۳۲، ۳۴ تا ۳۷، ۴۰ تا ۴۷، ۵۰، ۵۴، ۹۹، ۱۰۵ تا ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۴۰، ۱۴۶ تا ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۹۶
سنکا ۶۴
سیسرون ۱۰

فلوطین ۶۴، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۴
فون‌آرنیم ۲۰، ۴۲
فیثاغورس ۵۰، ۱۲۱
فیلون ۶۴

کراتیلوس ۱۱
کریتیاس ۱۰
کسنوفانس ۱۲۱
کسنوفون ۵۰
کلمنس اسکندرانی ۴۸

گلاوکن ۱۰، ۱۷۶، ۱۷۷
گلاوکوس ۱۶۷

لوتوسلاوسکی ۲۰

م. بوهر ۶۳

نیچه ۱۳، ۱۴
نیکولاوس فون کوس ۸۰، ۸۴، ۸۵

ویلاموتیس مولندورف ۲۰، ۵۵، ۱۶۴، ۱۷۲

هایدگر، مارتین ۱۴
ه. دیلس ۴۸
هراکلیت ۱۱، ۴۸، ۴۹، ۵۷، ۱۱۸، ۱۲۹
هرمان ۴۲
هرمیپوس ۱۰
هرودوت ۴۹، ۱۲۱

# بنیانگذاران فرهنگ امروز

اندیشه، هنر و تخیل خلاق نخبگان هرنسل چونان بارانی حیات‌بخش فرهنگ هر عصر را بارور می‌سازد. فرهنگ امروز نیز از شعله تابناک روح این سرآمدان معارف بشری گرمی و روشنی و عظمت می‌گیرد. تعاطی در سوانح زندگانی و روح اندیشهٔ این نخبگان تنها طریق راهیابی به کاخ پرشکوه فرهنگ امروز است.

هدف مجموعهٔ بنیانگذاران فرهنگ امروز آن است که در شرحی کوتاه، امّا انتقادی و مطابق با واقع از حیات عقلانی و آراء و آثار بزرگان فرهنگ بشری و نحله‌ها و مکتب‌های برآمده از اندیشهٔ آنان به نحوی مؤثر و ژرف ما را با بنیادهای فرهنگ معاصر مأنوس و آشنا سازد.